editori
CRISTIAN IFTODE, CRISTINA VOINEA

P filosofie practică

Critică, marginalitate, cinism

EDITURA
UNIVERSITĂȚII
DIN BUCUREȘTI

colecția

P

filosofie practică

Critică, marginalitate, cinism

EDITORI

Cristian Iftode, Cristina Voinea



editura universității din bucurești®

2017

REFERENȚI ŞTIINȚIFICI

prof. univ. dr. Viorel Vizureanu
Universitatea din București
conf. univ. dr. Ioan Alexandru Tofan
Universitatea „Al.I. Cuza", Iași
conf. univ. dr. Cătălin Gheorghe
Universitatea Națională de Arte „George Enescu", Iași

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Critică, marginalitate, cinism / ed.: Cristian Iftode, Cristina Voinea. –
Bucureşti : Editura Universității din Bucureşti, 2016
Conține bibliografie
ISBN 978-606-16-0828-7
I. Iftode, Cristian (ed.)
II. Voinea, Cristina (ed.)
1

Şos. Panduri nr. 90-92,
050663 Bucureşti – ROMÂNIA
Tel./Fax: +40 214102384
E-mail: editura.unibuc@gmail.com
Web: http://editura-unibuc.ro

CENTRU DE VÂNZARE
Bd. Regina Elisabeta nr. 4-12,
030018 Bucureşti – ROMÂNIA
Tel. +40 213053703

TIPOGRAFIA EUB
Bd. Iuliu Maniu nr. 1-3,
061071 București – ROMÂNIA
Tel.: +40 213152510

DTP & copertă: ***Emeline-Daniela Avram***
Sursa foto: din arhiva editorilor
(toată răspunderea de copyright foto revine autorului)

Cuprins

Introducere

„În acest Occident care a inventat o mulțime de adevăruri diverse și a modelat arte ale existenței atât de multiple, cinismul nu încetează să ne aducă aminte ceva: că foarte puțin adevăr este indispensabil pentru cine vrea să trăiască adevărat și că foarte puțină viață este necesară atunci când ții cu adevărat la adevăr.” (M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*)

„Epuizarea” teoriei, lipsa marilor construcții filosofice sau neîncrederea ironică prin care întâmpinăm pe cei care mai visează la așa ceva reprezintă oare simptomul unei neputințe, sau al unui (neo)kynism/cinism ce refuză, lucid și cu simț istoric, să-și mai pună viața și gândirea în serviciul marilor proiecte emancipatoare? Însă în clipa în care ne devin egal antipatice autoritățile și revoluțiile, când mistica Originii se dizolvă, dar, odată cu ea, dispare și mirajul *Eschaton*-ului, riscul este să ne trezim, dezabuzați și lipsiți de chef, într-un prezent prea puțin ofertant.

Parafrazând o idee a lui P. Manent, ce rămâne de făcut într-o lume în care nu suntem cu adevărat singuri nici atunci când ne izolăm şi nu suntem cu adevărat împreună nici atunci când suntem cu ceilalți? Să renunțăm la acest „cu adevărat”? Cinismul modern spune „da”, şi prin această renunțare se opune cinismului antic. În pozițiile (anti)filosofice radicale există

însă ceva ca o tendință inerentă de a se autodevora: niciodată nu vei fi *îndeajuns* de sceptic sau de cinic, întotdeauna va rămâne de înfierat un rest de credință sau încă o convenție socială.

„Autocontradicția performativă" nu poate fi eliminată din acest joc de adevăr. La fel ca şi cinismul antic, cinismul modern implică el însuşi o „teatralizare" a mărturisirii adevărului *nud* şi fără ocolişuri, o voință de a rupe cu orice figură de stil ce se constituie, ea însăşi, într-o figură de stil, într-un soi de „grad zero al retoricii"[1]: „Cinismul mizează pe adevăruri cu aparență nudă, care conțin ceva neadevărat în modul în care sunt aduse în fața ochilor noştri"[2]. Aparență, apariție, prezentare, încadrare şi astfel „înscenare" a *parrêsia*-ei, a curajului de a spune tot adevărul…

*

Cu câteva excepții, studiile reunite în acest volum au, ca punct de plecare, comunicări susținute în cadrul conferinței naționale *Critică, marginalitate, cinism*, desfăşurată la Facultatea de Filosofie a Universității din Bucureşti, în zilele de 25 şi 26 noiembrie 2015. Luând ca punct de plecare cinismul (kynismul) antic[3], am invitat participanții la acest

---

1 M. Foucault, *Guvernarea de sine şi guvernarea celorlalți. Cursuri ținute la Collège de France (1982-1983)*, trad. B. Ghiu. Cluj: Idea Design & Print, p. 64.

2 P. Sloterdijk, *Critica rațiunii cinice I*, trad. T. Pârvulescu, Iaşi: Polirom, 2000, p. 18.

3 Editorii volumului de față au decis să tolereze două oscilații terminologice în textele ce urmează. Una dintre ele implică diferența dintre sensul antic al cinismului şi acela modern, diferență redată de autorii care se referă la Sloterdijk prin

simpozion – profesori şi cercetători în filosofie, ştiințe sociale şi umaniste, istoria şi teoria artei – să reflecteze şi să dezbată cu privire la o serie întreagă de probleme ale „actualității" noastre (filosofice, sociale, politice, artistice şi culturale): „viața adevărată" şi riscurile spunerii publice a adevărului „gol-goluț"; critica diverselor convenții sociale şi problema „întoarcerii la natură" în secolul XXI; posteritatea critică a Luminilor, fața şi reversul proiectului iluminist; asumarea condiției de marginal şi problema rezistenței la normalizare biopolitică în „societatea de control"; „kynism 2.0" şi etica Internetului; cinismul şi arta modernă, expunerea publică şi punerea în pericol în practicile artistice contemporane; figura actuală a filosofului în spațiul public şi problema practicii filosofice.

Am fost fericiți să constatăm că o parte însemnată a comunicărilor prezentate în cadrul conferinței şi-au găsit forma finală adecvată publicării lor în volum. Pe lângă

---

perechea kynism/cinism, calchiată după limba germană de către traducătorii *Criticii rațiunii cinice*, în timp ce alți autori din prezentul volum nu operează decât cu termenul de cinism, precizând care este sensul vizat în funcție de context. Cea de-a doua se referă la un concept cheie în interpretarea foucauldiană a cinismului antic, un termen grecesc transliterat de către unii dintre autori prin *parrhêsia*, iar de alții prin *parrêsia*. Această oscilație există, însă, şi în ediția franceză a cursurilor lui Foucault: acelaşi editor, Fr. Gros, redă noțiunea în cauză prin *parrhêsia*, în *L'herméneutique du sujet* (cursul lui Foucault din 1982, apărut, în Franța, în 2001), pentru ca ulterior să prefere varianta *parrêsia*, în editarea ultimelor două cursuri foucauldiene (*Le gouvernement de soi et des autres* şi *Le courage de la vérité*, apărute în 2008, respectiv 2009).

acestea, editorii au socotit oportun să insereze şi alte câteva contribuții independente, considerate a adăuga discuției deja în desfăşurare dimensiuni sau repere în egală măsură inedite şi provocatoare.

În articolul care deschide acest volum colectiv, Bogdan Ghiu evidențiază maniera în care „numai cinismul poate învinge cinismul", confruntând, în mod incitant, cinismul inerent ultimei campanii prezidențiale americane din era 'post-adevărului' cu o mostră de cinism (kynism) performativ venită din partea artistei Yoko Ono, la aflarea victoriei lui Trump. Totul, în orizontul deschis de ultimul curs ținut de Foucault la Collège de France, cu câteva luni înainte de a muri (*Curajul adevărului*), curs a cărui traducere în limba română este aproape finalizată de Bogdan Ghiu.

Secțiunea *Cinismul ca doctrină şi atitudine* se deschide prin studiul lui Cristian Iftode, în care este respinsă interpretarea curentă a cinismului antic drept o expresie a individualismului şi este pusă în discuție, în principiul ei, opoziția dintre un cinism „bun", mai degrabă antic, şi unul „rău", echivalat, de regulă, cu (neo)cinismul modern. Problematizarea „vieții adevărate" a filosofului cinic, pe urmele lui Foucault, permite şi distanțarea în raport cu două concepții ilustre despre adevăr – cea (neo)pozitivistă şi cea heideggeriană –, cărora gânditorul francez le opune viziunea de sorginte nietzscheană a unui adevăr ce se constituie, la nivelul discursului, deopotrivă în supleant şi în *surplus* de realitate, precum şi pledoaria pentru o *practică* a adevărului, pentru transformarea de sine pe care o implică asumarea plenară a unui discurs de adevăr. În următorul studiu, Bogdan Rusu reconstituie (pe baza documentelor existente în arhiva Securității, precum şi a unor inedite mărturii scrise

şi orale) gândirea lui Cezar Mititelu, filosof român de orientare marxistă ce nu a lăsat în urmă nicio scriere, dar a „produs” discipoli, generând, prin actele şi luările sale de poziție radicale, o veritabilă aură legendară în mediul intelectual bucureştean al anilor ’70-’80. În viziunea autorului, portretul lui Mititelu, cel care a dus o viață de semi-vagabond vreme de 26 de ani, refuzând în toată această perioadă munca plătită, reprezintă portretul exemplar al unui filosof cinic din stirpea lui Diogene, adaptat la realitatea socială și culturală a României comuniste. Preocuparea de căpătâi a lui Cezar Mititelu ar fi fost aceea de a găsi şi încorpora plenar răspunsul cinic/kynic la întrebarea cum să trăieşti o „viață bună” în contextul istoric al „socialismului multilateral dezvoltat” din epoca Ceauşescu. Mai departe, Gabriel Badea porneşte de la gânditori extrem de actuali, precum Sloterdijk sau Žižek, pentru a realiza o diagnoză a cinismului (post)modern menită să demaşte pretențiile acestuia de autenticitate, de veracitate, de refuz al oricărei tentative de idealizare. Relațiile și articulațiile dintre cele două concepte, „cinism” și „autenticitate”, sunt analizate îndeaproape (luând ca studiu de caz scrierile de tinerețe ale lui M. Eliade), pentru ca, în final, să aflăm dacă este potrivit să privim cinismul contemporan ca pe o avangardă a societății sau, mai degrabă, ca pe „o masă inerțială, o greutate moartă”. Secțiunea se încheie cu studiul pe care Liviu Iulian Cocei îl consacră originilor cinice ale ecologismului contemporan. Numeroase elemente ironice din discursul ecologist actual, ca şi acțiunile radicale întreprinse de ecologiştii din zilele noastre, par să probeze această genealogie. Se ridică, însă, întrebarea dacă *ecosofia* articulată plecând de la aceste manifestări prezervă

esențialul atitudinii cinice în sens antic sau ajunge să ateste marca anti-umanistă a cinismului modern. Argumentând pentru o înțelegere în spirit, nu în literă, a anumitor luări de poziție ecologiste, autorul susține că am avea, în realitate, de-a face cu un nou tip de umanism: un „eco-umanism" al cărui adversar nu este specia umană sau progresul tehnologic pur şi simplu, ci societatea de consum.

Am intitulat următoarea secțiune a volumului – aflată, de altfel, în strânsă legătură cu cea anterioară – *Marginalitate şi critică socială*. În studiul care o deschide, Cristina Voinea şi Constantin Vică identifică două categorii de actori în jocul politic al informației, categorii ce pot fi asimilate kynismului antic, respectiv cinismului contemporan. În prima ar intra toți luptătorii pentru libertate individuală din (şi în) mediul virtual, toți aceia care încearcă să aducă la cunoştința publicului larg capcanele sau feluritele moduri de manipulare şi control pe care le atestă acest mediu (*hackers*, *whistleblowers* ori alte feluri de activişti). Categoria neocinismului ar fi, în schimb, reprezentată de cei care sunt veritabili factori decidenți în politica zilelor noastre, a căror viziune despre mediul virtual se manifestă în strategiile de camuflare a mecanismelor de putere, precum şi prin încercarea de a controla metodele de producție şi utilizare a informației. În continuare, Laurențiu Staicu propune o cheie provocatoare de înțelegere a noțiunii de *trolling* în mediul online, respingând cutuma psihologilor de a pune în legătură directă comportamentul „trollilor" cu o dimensiune patologică. În schimb, autorul argumentează că aici este vorba, cel puțin în unele situații, de un avatar al cinismului în mediul virtual, aşadar de un tip de practică ce nu s-ar cuveni automat blamată din punct de vedere moral. Culpabilizarea

nediferențiată a *trolling*-ului merge, în zilele noastre, mână în mână cu condamnarea nereflectată a cinismului în „goana după atitudini pozitive” cu orice preț, ce caracterizează cultura *self-help*. Contribuția lui Mihail-Valentin Cernea se plasează într-o arie conexă de investigații. Împotriva celor care văd în jocurile video o simplă formă de divertisment, cercetătorul încearcă să probeze teza potrivit căreia acestea sunt o veritabilă formă de artă contemporană, cu reguli şi limbaj propriu, ce poate fi pusă în legătură, pe mai multe planuri, cu cinismul antic. Divertismentul digital interactiv face, astăzi, obiectul a numeroase controverse, pista propusă de Mihail Cernea fiind aceea a aprecierii pozitive a unor tipuri de jocuri video pe baza elementelor kynice degajate de acestea şi depistate de autor în prelungirea analizei foucauldiene, analiză ce constituie reperul central pentru mai mulți dintre autorii volumului de față. Într-un alt registru, Lorin Ghiman îşi propune să evidențieze miza etică a „filosofiei de ocazie” a lui Günther Anders, un gânditor al secolului XX adesea marginalizat. Reflecțiile lui Anders, plasate (mai mult sau mai puțin convențional) în registrul filosofiei tehnologiei, se coagulează ca reacție critică la noua formă a dialecticii *otium-negotium* din epoca tehnocrației, dar şi la modul în care filosofia modernă ajunge să înțeleagă principiul separației dintre „teorie” şi „practică”. Autorul *Obsolescenței omului* (ambele volume ale operei majore a lui Anders au apărut deja la editura Tact, în traducerea lui Lorin Ghiman) a refuzat întreaga viață înregimentarea universitară în favoarea activismului civic, şi-a asumat pe deplin condiția de marginal, probând, potrivit acestui studiu, o verticalitate morală ce îl plasează în linia exponenților (anti)filosofiei cinice a Antichității greco-romane. Răspunzând, la un anumit nivel,

unui text din secțiunea anterioară, studiul lui Constantin Stoenescu analizează presupozițiile pe care se întemeiază *ecologia profundă* în varianta propusă de Arne Naess, pentru a le chestiona consistența. Acest tip de critică radicală a modernității, bazată pe un concept de natură caracteristic Romantismului şi urmată de propunerea adoptării unui model alternativ de spiritualitate, reprezintă, din perspectiva autorului, un demers ce riscă să ne conducă într-o altă „fundătură”, dacă nu vom reuşi să mutăm dezbaterea într-un spațiu filosofic liber de angajamente ideologice.

Secțiunea finală, intitulată *Putere, instituții şi practici de rezistență,* se axează pe abordarea critică a unor cadre instituționale şi matrice normative care joacă un rol cheie în lumea zilelor noastre: azilul, practicile artistice contemporane, educația sau scrierea academică. Textul lui Octavian Buda pleacă de la observația generală potrivit căreia orice caracteristică discriminatorie atribuită unui grup social este derivată din sistemul valoric al celor ce exercită dominația, pentru a se concentra, apoi, pe o explicație a motivelor pentru care problematica morală asociată maladiei mentale ocupă un loc important în literatura consacrată antropologiei urbane. Gânditorul luat ca reper în această incursiune în „istoria nebuniei” este, deloc surprinzător, M. Foucault. Studiul semnat de Corina Doboş şi Dumitru Lăcătuşu îşi propune o reinterpretare a conceptului de *dizidență* specific României comuniste, prin analizarea ciocnirii dintre discursul instituțiilor de normalizare, supraveghere și represiune – instituțiile psihiatrice, Securitatea Statului, Miliția –, pe de-o parte, și, pe de alta, vocea singularității – în cazul de față, cea a unui personaj care s-a remarcat prin acțiunile sale din anii ’70: Gheorghe Braşoveanu. Este vorba de un caz nu foarte

cunoscut, dar fascinant pentru ilustrarea raporturilor complexe dintre dispozitivele de putere şi practicile de rezistență: diagnosticarea credinței religioase ardente şi mărturisite public a acestui înalt funcționar ministerial de la sfârşitul anilor '60 drept delir paranoid va conduce, ulterior, la asumarea şi interiorizarea de către Braşoveanu a discursului dizidenței politice, sfârşind cu condamnarea sa la închisoare. Pe scurt, un excelent studiu de caz, minuțios documentat, despre cum se face „plierea" şi „subiectivarea" indivizilor în „societatea de control". Următoarele două texte iau în discuție practicile artistice contemporane din perspectiva dialecticii piață de artă vs. rezistență şi inventare de sine, precum şi a caracterului transgresiv şi marginal asumat de mişcările (neo)avangardiste. Oana Şerban îşi propune să investigheze elementele conceptuale şi normative ale constituirii unei teorii social-critice a capitalismului artistic. Tematizarea dublului caracter al artei – creație autonomă şi fapt social – devine premisă de lucru într-un discurs ce promovează „eliberarea" individuală şi colectivă de stringențele societății de consum. Trecând în revistă, în mod critic, modelele teoretice oferite anterior, începând cu prima vârstă a şcolii de la Frankfurt, autoarea aspiră să ofere un model nou, în forma unui „puzzle normativ" care să răspundă „contradicțiilor culturale ale capitalismului" evidențiate de Daniel Bell. Studiul Ralucăi Oancea analizează manifestările și consecințele ideii de *transgresiune* pentru arta modernă şi contemporană, plecând de la deosebirea dintre o abordare generală a noțiunii în cauză şi una restrânsă, înrădăcinată ontologic şi existențial. Cea de-a doua perspectivă asupra transgresiunii conjugă, în contemporaneitate, „axa Nietzsche-Freud-Bataille", fiind

atestată prin transpunerea în gest şi imagine artistică a unor concepte emblematice pentru modernitate, precum voința de putere nietzscheană, suveranitatea artistului, Supraeul lui Freud sau „informul" ca (anti)categorie estetică. Într-o arie diferită de cercetare, Silvia Făt evidențiază tranziția de la înțelegerea modernă a educației, caracterizată printr-un set de valori unitare şi reprezentând vehiculul istoric al marilor narațiuni de legitimare, către cea postmodernă. Astăzi, educația nu mai este automat asociată unui viitor de succes garantat, fiind, în schimb, marcată de multiple crize, inerente trecerii de la relaționări de tip autoritar, la un vast proiect participativ. Autoarea ia act de ceea ce consideră a fi prevalența raționalității de tip instrumental şi impactul relativist al „paradigmei postmoderne" asupra educației şi, în particular, asupra statutului şi a rolului social jucat de profesori în lumea de azi. Ultimul studiu, aparținând lui Lazăr Radu Alexandru, ia în discuție, provocator, chiar dispozitivul de putere pe care îl comportă rigorile limbajului academic, modul în care aceste norme şi uzanțe îşi pun amprenta asupra practicii efective a cercetării ştiințifice. Demonstrația comportă două paliere, unul fenomenologic (pe urmele scrierilor târzii ale lui Husserl) şi altul de analiză a limbajului (pe urmele *Cercetărilor filosofice* ale lui Wittgenstein), autorul denunțând efectul sterilizant pe care îl are asupra cercetării o excesivă formalizare, pentru a avansa, pe final, o serie de sugestii vizând „naturalizarea" limbajului academic. Din punctul de vedere al editorilor, această pledoarie împotriva normalizării impuse prin canoanele scrisului academic impersonal (pledoarie realizată, însă, prin respectarea, cel puțin formală, a acestor cerințe) trimite, în

mod circular, la caracterul textului-manifest ce deschide volumul, purtând semnătura lui Bogdan Ghiu.

*

Sloterdijk remarca undeva: „Poate că niciodată maturitatea nu a fost altceva decât un cuvânt codat pentru ceea ce urmează după disperare”[4]. Studiile de față sunt menite să atragă atenția asupra diverselor pericole şi riscuri conturate în modernitatea noastră târzie, parcă „dezvrăjită” şi „revrăjită” în valuri, scoțând în evidență o sumedenie de aspecte ale realității contemporane ce nu s-ar cuveni tolerate. Totodată, speranța noastră, alcătuind acest volum, a fost că aceste contribuții s-ar putea organiza într-un dispozitiv de rezistență, un breviar al (supra)viețuirii în vremuri „ieşite din țâțâni”[5]. Cât de mult s-a realizat această speranță, rămâne să hotărâți dumneavoastră.

Editorii
noiembrie 2016

---

[4] P. Sloterdijk, *Eurotaoism: Contribuții la o critică a cineticii politice*, trad. Al. Suter, Cluj: Idea Design&Print, 2004, p. 133.

[5] „The time is out of joint: O, cursèd spite,
That ever I was born to set it right!
Nay, come, let’s go together” (Shakespeare, *Hamlet*, Actul I, Scena 5).

I.

Cinism contra cinism, spectacol contra spectacol: economia sacrificială a adevărului (azi)

Bogdan Ghiu

În noiembrie 2016, după victoria la prezidențialele americane a „saltimbancului” Donald Trump, victorie „surprinzătoare” și „neașteptată”, traumatică, pentru foarte mulți – dar numai ca urmare a închiderii și a *orbirii* (în sens canettian), a neatenției și a auto-distragerii, a delegării nu doar democratice, ci tehnologice, mai mult: *matematice* (ceea ce a făcut ca efectele „neutre”, în sens de an-umane, ale matematicilor tehnologice să se cumuleze, atingând/realizând un prag devastator, cu matematicile electorale: tehnică peste tehnică, algoritm peste algoritm, lume ideală împlinită) –, în special artiștii, oamenii scenei și ai ecranului, ai spectacolului, au demonstrat, încercând însă, de data aceasta, să impună nu un spectacol de divertisment dominant, ci un contra-spectacol politic (sau un spectacol contra-politic) nutrind, însă, aceleași speranțe de supremație. Dar tocmai tele-spectacolul, altfel spus inversarea panoptică potrivit căreia supravegherea asimetrizantă nu-și mai are locul în centru, ci la periferie, făcuse ca victoria lui Trump să fie *ne-văzută*, grație imenselor zone de umbră și de uitare socială, de „codru” social, pe care mandatarea

tehnologică și orbirea civică le creează, lăsându-le să apară și să crească: „codrul” și „câmpia” contra „junglei” urbane.

În tot acest cor de reacții mai mult sau mai puțin conformiste și „gramaticalizate”, dar mai cu seamă de spaimă, abia apoi de revoltă (și poate deja de *revoltă împotriva sieși*, ca la Brexit: „Doamne, ce-am făcut, ce-am lăsat să se facă?!”), a existat una ceva mai discretă și care i-a nedumerit pe mulți, riscând să treacă neobservată: aceea a lui Yoko Ono, veche campioană a artei performative. Aceasta a postat pe pagina ei de Facebook ceva care nu este nici măcar un film, un video, acolo, așa cum face tot omul azi, ci doar o scurtă înregistrare audio. Care, în plus – adică, aici, în minus – nu este un discurs, o propoziție, un mesaj, ceva legat și articulat, *log-ic*, „logal”, ci un fel de urlet, de scâncet, și acela însă – din nou în plus/minus – prea puțin uman, adică alb, masculin și adult, ci mai degrabă – cel mult – de *copil* și de *animal*: rănit, maltratat, întărâtat.

Reacția lui Yoko Ono nu va face, probabil, carieră „în mainstream”-ul (autodistructiv) tocmai pentru că nu este un mesaj care să *comunice articulat* (și care să fie, în plus, pe gustul și conform normelor de *corectitudine stilistică* ale epocii, explicit, transparent, „narativ”: cine nu se exprimă „corect stilistic” nu se aude, rămâne/devine zgomot pe care extraordinara redundanță culturală îl acoperă/elimină *automat*), dar spune arătând. Reacția lui Yoko Ono, cunoscută pentru urletele și țipetele ei muzicale încă de pe vremea când se înregistra, demuzicalizând muzica, alături de John Lennon, nu este nici măcat urletul apocaliptic, cu imens suflu whitmanian, pan-american, al lui Allen Ginsberg din *The Howl*: reușește, altfel spus, să fie și un opus al acestei rude foarte apropiate, intime,

ale sale, din chiar sânul artei. Reacția lui Yoko Ono nu este nimic – sau este (un) nimic, afirmă drepturile „nimicului". Reacția lui Yoko Ono este un gest suprem, ultim *cinic*. Adică un gest suprem, ultim (prim) *artistic*.

Ambivalent critic, acest gest, această sonorizare fără fonare denunță, *pe de o parte*, dez-umanizarea regresivă a politicii, îi pune în față lui Trump oglinda reductiv-hiperbolică a propriei politici care tratează toate ipostazele alterității descalificându-le ontologic, adică „animalizându-le", și, *pe de altă parte*, își asumă crud-ironic această postură dez-umanizantă, această reducție animalică, și o „sublimează", adică o afirmă expunând-o, transformând-o în stindard de luptă. Să ne asumăm, altfel spus, minoratul și să-l utilizăm ca atare. Dacă limbajul legat, logic, comunicațional, suprem(atist)-uman, a ajuns să se degradeze degradând omul, atunci dez-umanizarea, animalizarea trebuie pozitivată, „răsturnată", „întoarsă" (împotriva ei înseși, în primul rând) asemenea unei arme, și transformată în redută de rezistență și în refugiu de atac.

În *circul* politicii și, în general, al vieții publice, împotriva logosului saltimbanc, ucigător clovnesc (pentru că reificat, tehnicizat, devenit *teatru de marionete*) – acrobații, contorsioniștii, înghițitorii de săbii și îmblânzitorii de fiare se reunesc tactic, în regim de urgență, în figura sub-umană, suprem-ultim cinică, a *artistului-animal*.

Cinismul, cu dualitatea lui auto-devoratoare care îl desparte în cinism antic (sau cinism filosofic) și cinism modern, împărtășește, la un grad mult mai acut și mai general însă, același destin cu al *pragmatismului*, creație americană, așa cum îl analizează, de pildă, Gilles Deleuze (1993): de la o filosofie a acțiunii etice prin „machete", prin

„semne interpretante”, cu capacități preventive de simulare tocmai pentru a nu fi „transpuse” definitiv, monumentalizate ucigător în realitate, la perversiunea așa-zisului pragmatism al afacerilor: toată istoria (ființei) Americii este cuprinsă aici, în această „răsucire”, în această „întoarcere” contra sieși.

*

Ultimul Foucault (2009), altfel spus cursul *Curajul adevărului* (traducerea în limba română urmează să apară la editura Idea în cursul anului 2017) ținut cu doar câteva luni înainte de moartea filosofului, survenită în iunie 1984, are o valoare inevitabilă, inerentă de *testament*. Este, altfel spus, ultimul mare *toolbox* pe care ni l-a lăsat filosoful, cutie cu scule *deschisă* în toate sensurile acestui cuvânt: atât în sensul în care, așa cum preciza încă din 1975 filosoful în legătură cu *A supraveghea și a pedepsi*, oricine poate veni și lua conceptele sau analizele, „uneltele” de care are nevoie, adică poate să *decontextualizeze* a-sistemic, dar cu o condiție: să folosească „sculele” astfel preluate pentru a *demonta*, adică, tocmai, pentru a de-„sistematiza” falsele sistematicități, sistematizările factice, pur performative, contingențele ridicate la rangul de normă potrivit schemei „dublării” empirico-transcendentale (pe care Derrida, de exemplu, o va studia/denunța omologic prin schema „diferenței ontico-ontologice” de la Heidegger); cât și în sensul ne-terminării, al ne-încheierii analizei istorice, care ar fi trebuit continuată cu devierile-deveniri creștine ale cinismului antic.

După părerea mea însă, analiza lui Foucault nu este neîncheiată. Altfel spus, nu avem, *în esență*, ce regreta, nu am pierdut nimic. Trebuie, dimpotrivă, să ne felicităm că

Foucault s-a grăbit, și-a dat, poate, peste cap cursul cursurilor de la Collège de France din dorința de a apuca să se ocupe de cinism, a cărui istorie este, tocmai, neîncheiată (interminabilă) tocmai pentru că, istoric, cinismul a devenit un fel de figură warburgiană reminiscentă, „supraviețuitoare" în locuri marginale și, uneori, chiar „decorative", în „faldurile" câte unei exprimări publice – așa cum se întâmplă, în momentul de față, cu urletul-scâncet al lui Yoko Ono, cinic dez-articulat: politică „animalizată" și infantiliza(n)tă, preluare și întoarcere-împotrivă a unei condiții impuse.

Numai cinismul poate învinge cinismul. Iar cinismul trebuie, *ca întotdeauna*, extras și întors-împotriva lui însuși: e un sport de luptă corp la corp, reface lupta corp-la-corp acolo unde aceasta tinde să se protejeze și să se dematerializeze, să devină, mai mult, sanitară (fără contact) și pur preventivă (adică „transcendentală"), incapacitantă, debilitantă (excluzând tocmai lupta ca atare, făcând-o imposibilă: meta-război). În câmpul dematerializării, cinismul readuce *dintotdeauna* corpul. Or, cinismul, ca resurse, este întotdeauna *dat*: el luptă cu armele inamicului, pe care și le re-apropriază dat fiind că sunt, de fapt, creațiile lui, așa cum se întâmplă în cazul *mașinilor de război* analizate de Deleuze-Guattari în *Mii de platouri* (2013): capturate de către stat de la nomazi – mai exact: constituite, așezate-sedentarizate, formalizate, rezolvate, soluționate *ca* stat („statul nu are o esență. Statul nu este un universal, nu este prin el însuși o sursă autonomă de putere. Statul nu este altceva decât efectul, profilul, decupajul mobil al unei permanente etatizări, sau al unei serii de permanente etatizări" – Foucault 2007, 77), acestea ar trebui recucerite și

re-întoarse împotrivă într-o supremă răsucire hiper-dialectică infinită. Tocmai acesta este cinismul, așa cum apare el analizat, adică *instrumentalizat conceptual-politic* de către Foucault.

Potrivit analizei „înarmante” a „ultimului” Foucault, istoric, cinismul a fost dublu expropriat (trădat, vândut): atât de filosofie, cât și de creștinism, atât instituția filosofiei, cât și Biserica edificându-se pe spinarea și prin exproprierea (metamorfozarea) cinismului. Cinismul nu a dispărut așadar, ci continuă să existe „în natură”, ca „decor” transfigurat: „camuflat” în/ca filosofie, în/ca biserică, în/ca politică, ca, tocmai, *resursă* invizibilă, deși ne-ascunsă, aflată la îndemână, *toolbox* latent, imanent.

Or, cum poate fi re-actualizat (de-virtualizat), re-apropriat (sau „exapropriat”, cum spunea Derrida) azi cinismul din „mediul ambiant”, altfel spus, cum poate fi recuperat cinismul critic-afirmativ din cinismul dezarmant – cinismul din cinism? Tocmai, iar acesta e un punct decisiv: cinismul nu poate „renaște” decât din cinism, din opusul său, din dublul său antagonic, din *dușmanul* său permanent, din propria sa *devenire, metamorfoză* și *replică* (kynismul se istorizează întotdeauna ca un cinism). Numai din cinismul dominant și obiectivant actual (cinism devenit) poate fi recuperat „kinismul” dominat și subiectivant, altfel spus acțiunea critic-performativă curativă, *pedagogia publică trans-discursivă*. Numai din cinismul reactiv și reacționar al politicii și al afacerilor se poate reface, prin „întoarcere” (inversare, răsturnare) și dramatizare spectaculară, cinismul cu adevărat filosofic, eliberator, progresist.

Căci, așa cum trebuie să ne amintim, la Foucault discuția despre cinism intervine, ca punct nodal, pe fondul

discutării supra-tematice a relației dintre *subiectivitate* și *adevăr*, a constituirii *corelative* a subiectului și a adevărului (împotriva adevărului-obiectivare filosofico-științifică), a ceea ce am putea numi, reunificat, *subiecti-veritate*.

*

Strict contemporan, legătura dintre cinism și adevăr este pusă de așa-numita „corectitudine politică”, ținta de azi a tuturor recuperărilor regresive conservatoare care, din insulare, tind să devină continent, lumea însăși. O dată în plus, istoric vorbind, *negaționiștii* de tot felul – care sunt un popor, fac cât un popor, de la vlădică până la opincă, au elite și mase –, adică cei care, neputând spune deschis că Revoluția franceză *nu trebuie să fi avut loc* (aceasta este contorsionarea schemei lor de gândire: nu *trebuie* – azi și în general, la prezentul perpetuu al [ne-]ființei: *niciodată*, pe veci – să *fi avut* cândva, într-un moment istoric precis, și de atunci încoace, loc: istoria nu trebuie să aibă, în genere, deloc loc!) sau, mai ales, că Holocaustul n-a avut loc (sau nu contează atât cât se spune), spun, în schimb, prin sinecdocă, delegat, deplasat (în sens psihanalitic), dar tot mai apăsat și urlat, că încălzirea climatică nu are loc, că corectitudinea politică nu trebuie să aibă loc, că democratizarea drepturilor nu ar fi trebuit să aibă loc. Speră, la fel ca în cazul lui Hitler, că au găsit un clovn, un nebun atât de nebun și de temerar „incorect”, un *killer* care să le facă treburile murdare, adică să transpună negaționismul generalizat în program politic. Cei care nu se aud acum asta speră de la Trump, și ricanează în taină. Logica lor este aceeași cu a celor pe care ei îi urăsc și

de care ar vrea „curățată” societatea: este logica *supradozei*, potrivit căreia papilele (căci ei sunt niște fini degustători ai istoriei, cultura pentru ei e gastronomie a spiritului), arse, bătucite cu Bush sau, la noi, cu Băsescu, trebuie supraexcitate, surescitate cu de-alde Trump, până la sângerare masochistă, însoțită, evident, de chicotit superior.

Cei care, tot mai mulți, în coruri tot mai vaste, contestă corectitudinea politică, o fac, spun ei, în numele adevărului, mai mult, al dreptului democratic la opinie, și chiar mai mult încă – mai radical, mai fundamental, adică mai rădăcinos și mai bazal –, în numele libertății de expresie. Corectitudinea politică este percepută și denunțată ca opunându-se adevărului, ca un fel de voință de a rescrie istoria. Opinia publică se fascizează, așadar, din dragoste de adevăr, pentru că nu poate să spună adevărul, pentru că adevărul, adică exprimarea lui, ar fi obstrucționată prin politicile artificiale, profund ipocrite, ale „corectitudinii politice”. Fasciștii își reclamă, așadar, dreptul la *parrêsia*: sunt restauratorii adevărului (dar, așa cum vom vedea, doar ai adevărului despre ceilalți). Adevărul trebuie *re-instituit*, deci, pentru început, *re-spus*, *re-afirmat*. Corectitudinea politică a impus false adevăruri, adevăruri „făcute, nu născute”, altfel spus construite, artificiale, deci pozitiv deconstructive: un fel de *politețe* neavenită și periculoasă, ipocrită ca orice cod de conviețuire, pe care este de datoria lor, a deținătorilor adevărului care duc o luptă de rezistență întru adevăr, să-l conteste și să-l elimine din viața publică. Într-un perceptibil, sper, stil indirect liber, cam aceasta ar fi actualitatea lumii: adevărul revine, este repus în drepturi prin re-afirmarea lui

publică. Prea și-au luat-o devianții și, în general, marginalii și diferiții, „ciudații", în cap. *Enough is enough!*

Foucault a analizat, totodată, și critica, la fel de antică, co-naturală cinismului, a acestei pervertiri a parresiei în atac la persoană și în descalificări categoriale de „ontologie politică". Ne aflăm, încă o dată, într-o situație de cinism-contra-cinism, în care miza „instrumentală", „procedurală" o constituie *adevărul* și spunerea lui: dreptul la adevăr, în condițiile în care „corectitudinea politică" ar fi impus contra-adevăruri ne-naturale, ba chiar „împotriva firii", care trebuie, prin urmare, negate și distruse printr-o parresie restaurativă, printr-o politică de „înapoiere la argument".

*

Or, încă o dată, ce anume distinge, ce anume poate discrimina critic în sânul *intra-polemic* al cinismului, cum putem deosebi cinismul de (din) cinism, cum putem *„întoarce"* (printr-un verb simplu, dar greu, totuși, de tradus, în *Curajul adevărului* Foucault identifică operațiunea de bază, dramatizantă, a cinicului prin verbul *retourner*) cinismul secund, derivat, împotriva lui însuși pentru a extrage cinismul afirmativ din cinism, recucerindu-i, altfel spus, virulența politico-filosofică? Ce anume, altfel spus, face, azi, diferența dintre cinismul artistico-filosofic al lui Yoko Ono și cinismul economico-politic al lui Donald Trump & Comp (Donald Trump Trust: In Trump We Trust)? Ce deosebește, azi, urletul de strigăt, țipătul de scâncet, cinismul (reacționar-dominant) de cinismul (progresist-dominat)?

Direcția adevărului. La Trump și la adversarii corectitudinii politice, adevărul este întotdeauna o armă îndreptată împotriva celorlalți, adevărul este spus întotdeauna despre ceilalți, despre alții, eu-l nu este niciodată expus operațiunii de adevăr, dez-văluirii (contra-)veritative, nu face – la propriu – obiectul voinței de a cunoaște sau al dorinței de adevăr. Exo-veritativ sau alter-veridicțional (hetero-veridicțional), adevărul trebuie restabilit întotdeauna, prin acte de *parrêsia* îndreptate exclusiv împotriva celorlalți: acesta este cinismul secund, cinismul cinic.

Cinismul „kynic”, sau proto-cinismul critic, nu este niciodată îndreptat doar sau direct, simplu împotriva celorlalți: ca instrument sau ca armă a adevărului, cinicul în primul rând se expune pe sine, depreciindu-se (cel puțin) prin faptul că se „dă în spectacol”, că riscă să devină – ca azi – doar spectacol indistinct. Adevărul cinicului dominat e *sacrificial*, adică presupune o dublă mișcare. Adevărul cinicului dominant (sau cu veleități de dominație) este simplu și nu-l vizează pe emițător.

A-l denuda (în sensul controversatului concept de „viață nudă” al lui Agamben) exclusiv pe celălalt este operațiunea *cinismului reacționar* (în sens literal: care caută înapoi, care vizează o restaurație). A-i critica performativ-curativ (pedagogic) pe ceilalți, dar numai prin intermediul unei *reducții* și *denudări sacrificiale de sine însuși*, este operațiunea mediată, complexă, a *cinismului progresist* (în sensul în care vizează progresul moral al omenirii). Primul (istoric, al doilea) cinism este polițienesc și țintește linșajul. Al doilea cinism (adică primul) e „sălbatic”, „barbar”, „subuman”, „animalic”. Primul e pragmatic în sensul

falsificatului (contra-)pragmatism al afacerilor, care îi vizează întotdeauna pe ceilalți prin soluții imediat „finale". Al doilea cinism e pragmatic în sensul semio-pragmatismului filosofic, în cazul lui subiectul luându-se pe sine însuși ca obiect, destinatarii nefiind propriu-zis obiectivați victimizator, ci doar „atinși", vizați indirect, nu luați la țintă. Cinismul politic reacționar dominant e tranzitiv și balistic, cinismul dominat filosofic, *adică* artistic (trans-verbal), e reflexiv și (deci) *refractiv*, nu vizându-i direct pe ceilalți, ci doar *răsfrângându-se* performativ asupra lor prin intermediul gestului autoreflexiv de subiectivare sacrificială al performatorului cinic. Fiarelor numai animalul le poate răspunde – trans-verbal, evident.

> „Dezvăluindu-se pe sine, violent până la « inimă », printr-un gest ce prelungește exhibiționismul dincolo de sacrificiu, poetul nu se dezvăluie doar pe el însuși, ci dezbracă, provocator, lumea, după ce o provocase invers, prin secret, paradă, cult supradimensionat, impenetrabil, al aparențelor, ca dandy. Asemenea războinicilor atacând goi, Baudelaire practică aici o violență a nudității, a purității împotriva « veșmintelor » (convențiilor) sociale ca semn al căderii și al păcatului. Dar dezbrăcarea-dezvelire-despuiere a lumii este și o imolare, până la « arderea de tot », apocaliptică, și a lumii, și a poetului." (Ghiu 2002, 87)

Am ajuns din nou în situația ultimă/primă în care numai *sacrificiul de sine* poate (auto-)autentifica nu adevărul în sine, ci practicarea adevărului, onestitatea dorinței auto-reflexive de adevăr. Adevărul cinic contra-cinic nu este un rezultat, ci o practică și o acțiune, o înscenare cu efect indirect, un regim procedural, o etică: calea unei constituiri

de sine ca subiect printr-o practică filosofică trans-verbală întoarsă spre sine, adică printr-o filosofie recuperată ca artă a încorporării (efective pentru sine, dar indirecte, non-invazive pentru ceilalți) a adevărului.

Mediul luptei intestine, al intra-polemicii structurale a cinismului îl constituie, altfel spus, azi mai mult ca oricând, *spectacolul*: cine pe sine expune și, poate, mai greu de conceput și de realizat, cine se *auto-expune* pentru a expune pedagogic pe toată lumea, cine își asumă riscul auto-expunerii pentru a pune întreaga societate în fața propriilor responsabilități.

În regimul universalizat al *spectacolului* în care cele două cinisme, acela al asupritorului și acela al asupritului, ajung să se confunde și să pară unul și același, unul singur, tocmai proximitatea dintre cele două figuri, aceea a *artistului* și aceea a *revoluționarului*, ca forme de supraviețuire larvară și de devenire istorică a cinismului antic așa cum le analizează Foucault în ultimul său curs, pot face diferența, pot înclina balanța, pot spulbera confuzia. Reprezintă un potențial critico-cinic care numai prin *alianță* poate să funcționeze, dar ale căror, tocmai, alianțe (sau întrepătrunderi, suprapuneri, confuzii) istorice pun, încă, imense probleme: arta nu e revoluția, revoluția nu e artistică, dar numai împreună, artistul și revoluționarul ar putea recupera, re-actualiza cinismul din cinism, cinismul împotriva cinismului.

BIBLIOGRAFIE

Deleuze, Gilles. 1993. „Bartleby, ou la formule". În *Critique et clinique*. Paris: Minuit: 89-114.

----- şi Félix Guattari. 2013. *Capitalism şi schizofrenie 2: Mii de platouri*. Traducere B. Ghiu. Bucureşti: Art.

Foucault, Michel. 2007. *Naşterea Biopoliticii. Cursuri ținute la Collège de France (1978-1979)*. Ediție îngrijită de Michel Senellart sub îndrumarea lui François Ewald și Alessandro Fontana. Traducere B. Ghiu. Cluj: Idea Design & Print.

-----. 2009. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Ediție îngrijită de Frédéric Gros. Paris: Seuil/Gallimard.

Ghiu, Bogdan. 2002. „Un spectacol de gală sau violența purității". Postfață la Charles Baudelaire, *Inima mea dezvăluită* (*Mon coeur mis à nu*), traducere B. Ghiu, Bucureşti: EST-Samuel Tastet.

II.

Cinismul ca doctrină și atitudine

Cinismul şi practica adevărului

Cristian Iftode

„Chaque siècle et le nôtre surtout auraient besoin d'un Diogène; mais la difficulté est de trouver des hommes qui aient le courage de l'être, et des hommes qui aient le courage de le souffrir." [D'ALEMBERT, *Essai sur la société des Gens de Lettres et des Grands* (1753)]

Abstract. CYNICISM AND THE PRACTICE OF TRUTH. The first part of this study is devoted to a critical discussion of two common references in interpreting ancient Cynicism: its equivalence with an expression of individualism and the opposition between a 'good' Cynicism, rather ancient, and a 'bad' one, the (neo) modern Cynicism. Starting from Foucault's affirmations in his 1984 course dedicated, for the best part, to the "true life" of the cynic (understood as the clear bond and direct link between a defiant manifestation of truth, a certain way of living 'outrageously' and the radical critique of power and social institutions), I argue that the label of 'individualism' is, for many reasons, inadequate for Cynicism, while its division into two types should be questioned both from a theoretical and a political point of view. It seems that Foucault's analysis converges in another direction: highlighting the need for 'bad' Cynics, for the *parrhesiastes* which fully assumes the condition of marginality, as well as all the risks that are inherent to the 'public' use of reason in *all* spheres of social and private life. The second part of the study focuses on the issue of the existential

"veridicity" of the Cynic in relation to other types of philosophical *praxis*. Here, I aim to capitalize on and develop the main lines of interpretation suggested by Foucault, highlighting the four senses of the 'Greek' truth that the French thinker signaled (unconcealed; unalloyed; straight; unchanging), how they convert into the coordinates of "true life" in Platonism (a life characterized by honesty, austerity, rectitude and self-control), as well as the manner in which Cynic philosophy operates an exaggeration and "theatrical staging" of these elements. Characterized by shamelessness, extreme poverty, animality and militant 'biting' sovereignty, the life of the Cynic, the life of a 'watchdog' of the community, becomes, in an assumed and voluntary manner, a kind of "grimace" of the true life according to other 'honorable' philosophical schools. This approach also allows us to debate over how Foucault interpreted, in general, the notion of truth in terms of a *double* rejection: first, the rebuttal of the (neo) positivist conception of truth as a linguistic 'mirror' of facts, to which he opposes a somehow Nietzschean thesis of a truth that is, at the same time, a substitute for reality and a surplus reality in itself; secondly, the rejection of the Heideggerian conception of truth as the original disclosure of being, to which he opposes the plea for the *practice* of truth, for the ascetic effort to 'incarnate' a truth in your own being and existence, for a self-transformation that is implied by the full acceptance of a discourse of truth. The problem of the truth of existence thus requires, from the outset, the principle of difference, of rupture and alterity, instead of the postulated 'self-identity' of the true *logos*.
Keywords: cynicism; true life; *parrêsia*; care of the self; alterity; Foucault; Diogene; Sloterdijk.

1. Ultimul curs susținut de M. Foucault la Collège de France, în 1984, sub titulatura *Curajul adevărului*, are o semnificație cu totul aparte: luptând cu o boală despre care ştia tot mai bine că îi va fi, în curând, fatală, gânditorul

pronunţă o serie de prelegeri consacrate „vieţii adevărate" a cinicului (cu o expresie preluată de la Platon: *alêthês bios*, *alêthinos bios*), în care mulţi exegeţi şi prieteni au văzut ceva de genul unui testament filosofic. Gânditorul francez începe însă prin a evidenţia două constante în interpretarea cinismului, pe care nu ezită să le pună sub semnul întrebării, sugerând faptul că ar trebui cel puţin nuanţate.

Mai întâi, ar exista acest obicei de a echivala cinismul cu o expresie a *individualismului*, a afirmării de sine, a singularităţii, fie ca „existenţă naturală şi animală", reacţionând la „dislocarea structurilor sociale" tradiţionale din Antichitate, fie luând act de „absurditatea lumii moderne" (Foucault 2009a, 166)[1]. În al doilea rând, vedem reiterată, iar şi iar, opoziţia dintre un cinism pozitiv, „bun", care ar fi mai degrabă antic, şi un cinism cu valoare negativă, mai curând modern (165).

Ceea ce îmi propun, în prima parte a studiului de faţă, este să evidenţiez, plecând de la Foucault, problemele pe care le ridică vehicularea acestor două locuri comune în interpretarea cinismului.

Pentru început, e cazul să ne întrebăm dacă utilizarea temei individualismului nu reprezintă o cheie de lectură

---

[1] Cadrul istoric de la care pleacă, în general, interpretarea filosofiei cinice este următorul: „Atunci când punctul de reper pe care îl constituia cetatea în calitate de comunitate politică se vede slăbit sau chiar dispărut, nevoia afirmării de sine printr-un individualism exacerbat se amplifică tot mai mult, în vreme ce, pe plan colectiv, ideea conform căreia distincţia tradiţională între greci şi barbari şi-a pierdut noima invită la o regândire a sistemului tradiţional de valori" (Goulet-Cazé 2014, 11).

anacronică pentru cinismul antic. Trebuie spus că însuşi Foucault nu a scăpat de acuza de individualism narcisic, lansată de unii dintre oponenții săi intelectuali (cum ar fi Renaut sau Ferry) tocmai din cauza interesului aparte pe care gânditorul francez l-a vădit, în ultimii ani de activitate, pentru noțiunea socratică de grijă sau preocupare de sine (*epimeleia heautou*). Există acest reflex de a asocia „grija de sine" cu cea mai clară expresie a „individualismului contemporan", corelând-o cu „narcisismul", „cultul independenței", „sacrificarea socialului" şi „etica risipei" (Renaut 1998, 223). Însă Foucault era interesat de înțelegerea filosofică antică a dezideratului îngrijirii de sine din două motive hotărât „neindividualiste". Mai întâi, pentru că acolo găsim *epimeleia heautou* plasată în opoziție directă cu orice căutare obstinată a plăcerilor, bogăției sau celebrității, aşa cum putem vedea, de pildă, în dialogul platonic *Alcibiade*, căruia Foucault îi consacră o amplă analiză în cursul din 1982 *Hermeneutica subiectului*. În al doilea rând, pentru că grija de sine în sens filosofic implică, în mod necesar, o formă de grijă comunitară, de preocupare pentru semenii tăi: „ea nu se constituie într-un exercițiu al solitudinii, ci într-o veritabilă practică socială, iar aceasta în mai multe sensuri"; „grija de sine… apare atunci ca o intensificare a relațiilor sociale", nota gânditorul francez în ultimul volum publicat din *Istoria sexualității*, intitulat chiar *Grija de sine* (Foucault 1984b, 72; 74).

Mai mult decât atât, în volumul tocmai citat, Foucault remarca, în bună tradiție nominalistă, faptul că obişnuim să folosim eticheta de individualism pentru a califica „realități cât se poate de diferite", propunând

> „să distingem trei lucruri: atitudinea individualistă, caracterizată prin valoarea absolută atribuită individului în singularitatea sa şi prin gradul de independență care îi este acordat în raport cu grupul sau instituțiile de care ține; valorizarea vieții private, adică importanța recunoscută relațiilor de familie, formelor de activitate domestică şi domeniului intereselor patrimoniale; în fine, intensitatea relațiilor cu sine însuşi, adică a formelor în care eşti chemat să te iei pe tine însuți ca obiect de cunoaştere şi domeniu de acțiune, cu scopul de a te transforma, a te îndrepta, a te purifica, a te salva." (Foucault 1984b, 59)

Orice conexiuni dintre aceste forme sau atitudini „nu sunt nici constante, nici necesare", numai ultima formă fiind sinonimă cu „grija de sine" în sensul filosofic tradițional. Foucault aminteşte, astfel, exemplul „aristocrațiilor militare", în care virtutea echivala cu capacitatea de a ieşi în evidență prin fapte eroice memorabile, fără ca prin aceasta să se acorde vreo importanță aparte vieții private sau raportării la sine; ori valorizarea vieții private în Occidentul secolului al XIX-lea, fără a implica independența față de grup sau dezvoltarea grijii de sine. „Există, în fine, societăți sau grupuri în care raportarea la sine este intensificată şi dezvoltată, fără ca prin aceasta valorile individualismului sau ale vieții private să fie în mod necesar accentuate" (Foucault 1984b, 60). În acest ultim caz, Foucault dă chiar exemplul ascetismului creştin, ca şi al organizării primare a vieții monahale.

De fapt, abordată genealogic, grija de sine presupune, în Antichitate, „vârste" şi tipologii distincte, unele divergente (Iftode 2013, 79). (1) O vârstă „presocratică", axată pe *bios*, pe „stilizarea" existenței, iar nu pe *psyche*, adică pe o purificare a sufletului, etapă pentru care stau mărturie şi unele pasaje din dialogurile platonice de tinerețe (cum este *Laches*,

analizat în cursul din 1984), chiar dacă, (2) în platonism, grija de sine va fi, în chip decisiv, înțeleasă pe baza dualismului metafizic suflet/trup. (3) Apoi, dincolo de tipologia socratico-platonică, regăsim una stoică, unde am avea de-a face cu o *epimeleia* în mare măsură „dezintelectualizată" (Gros 2005, 700), axată pe armonia existențială între *logoi* şi *ergai*, formă specifică de „cultivare a sinelui". (4) În raport cu grija stoică, aceea cinică se dovedeşte, după cum vom vedea un pic mai târziu, într-o şi mai mare măsură „dezintelectualizată", foarte puțin „contemplativă", deloc interesată de elaborarea de teorii ca scop al activității filosofice, ci de fărâmarea convențiilor prin comportament şi somații scandaloase şi radicale. (5) În fine, putem vorbi şi de o îngrijire de sine specifică primelor secole creştine, în care elementele decisive pentru (de)subiectivare devin pocăința şi ascultarea, hermeneutica sau exegeza de sine având drept scop paradoxal renunțarea („lepădarea") de sine ca mod de a atinge comuniunea cu divinul.

Granițele între aceste forme pot fi mai mult sau mai puțin precise, însă important este să înțelegem că grija de sine antică nu este, în niciunul dintre aceste modele, sinonimă cu o retragere egoistă sau narcisistă în lumea interioară. Oricum, conform grilei de lectură foucauldiene, abia raportarea la sine creştină ar fi inventat tehnica introspecției şi ar fi făcut posibilă o cultură a „interiorității" (Foucault 1993)[2]. Şi nu este decât un aparent paradox faptul

---

[2] Teza este una tare şi provocatoare, însă trebuie spus că găseşte sprijin şi la unii dintre cei mai mari istorici ai Antichității greco-romane, precum J.-P. Vernant (2007) sau P. Brown (1993).

că tocmai o anumită asumare a moştenirii noastre creştine în etică ne face să fim în cel mai înalt grad suspicioşi cu privire la „metaregula” îngrijirii de sine şi presupusul egoism „normativ” pe care aceasta l-ar implica, sau cu aşa-numita orientare „autocentrică” a eticii antice a virtuților în ansamblul ei.

La capătul acestei problematizări a grijii de sine în relație cu individualismul, ce s-ar cuveni spus despre cinismul antic? Demarând o atare discuție în cursul din 1984, Foucault îşi precizează cadrul general de problematizare a acestui câmp de experiență şi veridicție. Mai degrabă decât să insiste pe un presupus individualism[3], interpretarea cinismului ca *parrêsia*, spunere brutală, agresivă, fără ocolişuri, a adevărului, şi „viață adevărată”, nudă, dezbrăcată de prejudecăți şi convenții sociale, merită să scoată în evidență o directă „punere în relație a formelor existenței cu manifestarea adevărului. Forma de existență ca scandal viu al adevărului, acesta mi se pare a fi miezul cinismului cel puțin în aceeaşi măsură cu acest faimos individualism pe care obişnuim să-l regăsim atât de frecvent, în legătură cu tot şi cu orice” (Foucault 2009a, 166)[4]. Pare

---

[3] Cum s-ar putea înțelege prin scoaterea din context a unor relatări de genul acesteia: „Diogene intra la teatru împotriva şirului de oameni ieşind, şi când a fost întrebat de ce, a răspuns: E ce mă străduiesc să fac mereu în această viață” (Diogenes Laertios VI 64).

[4] La eminenta istorică a cinismului antic care este M.-O. Goulet-Cazé (2014, 15) regăsim, din fericire, şi o caracterizare generală a filosofiei cinice cu mult mai pertinentă decât „faimosul” individualism: „fără loc de învățământ fix, fără succesiunea unor şefi de şcoală, fără cursuri şi conferințe, ci « lătrături » sub

extrem de forțat să califici filosoful cinic drept un personaj individualist, câtă vreme el *se pune cu totul în slujba comunității sale*, fiind, aşa cum confirmă şi Goulet-Cazé, „un «binefăcător în mod esențial, fundamental şi constant agresiv», potrivit expresiei lui Foucault; el îi atacă pe contemporanii săi pentru a-i îngriji astfel mai bine" (Goulet-Cazé 2015, 110; vezi şi Foucault 2009a, 256-257).

2. Cum s-ar cuveni, acum, să înțelegem cealaltă constantă în interpretarea cinismului, strategia de a împărți cinicii în „buni" şi „răi"? Aş remarca, mai întâi, că atare strategie pare a sta sub semnul metodei dihotomice, ilustrată paradigmatic în *Sofistul* şi constituind, după Deleuze (1969), miezul platonismului. Extrapolând la scara istoriei culturale a filosofiei modul în care discursul metafizic „recuperează" elementele realității în structuri binare, ierarhic-opozitive, excluzând „restul" pe care nu îl poate asimila, putem depista şi în discuția despre cinism o asemenea strategie speculativă de a „cerne" autenticul de inautentic. Am avea de-a face, astfel, cu o imitație „bună" a filosofiei, cu un fel de cinism originar sau autentic, dar şi cu un „simulacru" de atitudine şi viață filosofică, un cinism „rău", incriminabil şi nefrecventabil, chiar dacă extrem de frecvent. Privind apoi lucrurile din unghi nu doar practic, ci şi *politic* (într-un sens foarte general), s-ar putea spune că istoria filosofiei

cerul liber, în locurile publice cele mai frecventate, ale unor personalități puternice, care ştiau să confere greutate mesajului grație mărturiei actelor şi modului lor de viață".

„recuperează" pe cei cu care *sistemul* poate lucra sau faţă de care îşi permite să fie elastic, rezilient, anulându-i pe cei de „nedomesticit". (Pentru a rămâne în aria reprezentărilor care l-au obsedat pe Foucault, ne putem gândi, prin analogie, la excluderea nebunilor „furioşi" din marea „eliberare" a nebunilor, săvârşită de Pinel în 1795.)

Se cuvine însă adăugat că acest tratament acordat cinicilor nu ține de vârsta modernă a biopoliticii: e vorba de o „practică divizantă" pe care o depistăm, deja, în Antichitatea târzie, pusă în operă de figuri istorice sau culturale emblematice. Astfel, împăratul Iulian opunea un portret idealizat al lui Diogene ca filosof socratic adevărat, unui cinism „rău", incult şi plebeu, denunțat ca „imitație ipocrită a filosofiei" şi antiteză intolerabilă față de „legile divine, cele umane, ca şi față de toate formele tradiției şi organizării sociale" (Foucault 2009a, 183). În acelaşi registru, întâlnim la Lucian portretul idealizat al lui Demonax, prezentat ca „practician al adevărului care şi-a devotat întreaga viață libertății (*eleuthêria*) şi *parrêsia*-ei, dând tuturor exemplul cunoaşterii de sine" (Foucault 2009a, 184), dar şi „un cinism idealizat în lumina convingerilor lor personale" (Goulet-Cazé 2014, 10) de către Epictet sau de către unii dintre Părinții creştini.

> „Nu trebuie uitat că, în raport cu acest cinism ostentativ, zgomotos, agresiv, negator al legilor, tradițiilor şi regulilor, chiar şi adversarii săi cei mai înverşunați scot întotdeauna în evidență valoarea şi meritele unui alt cinism, un cinism care este sau se presupune că ar fi moderat, reflectat, educat, discret, onest şi cu adevărat auster (…) adevăratul cinism, fie că este cinismul primitiv pe care credem că îl regăsim şi îl onorăm la

> Diogene sau Crates, fie că este un cinism esențial pe care l-ar practica cinicii buni." (Foucault 2009a, 183)

Cert este că cinicul rămâne, întotdeauna, un *marginal*. De aici, paradoxul ce transpare în referințele din perioada imperială la cinism. Pe de-o parte, cinicul deranjează în societate, e un factor perturbator, de risc social, cum se va spune în era biopoliticii. Pe de altă parte, „cinismul apare ca nucleul universal al filosofiei" (ca practică şi mod de viață) (Foucault 2009a, 186-187) – mai exact, „matrice practică pentru atitudinea filosofică" *eroică*, pentru „eroismul filosofic în aspectul său totodată cel mai general, mai rudimentar, dar şi cel mai exigent" (195). „Cinismul este în inima filosofiei şi cinicul se învârte în jurul societății fără să fie admis în ea (…) Critica cinismului se face mereu în numele unui cinism esențial" (187). De altfel, şi Goulet-Cazé – vorbind din poziția istoricului filosofiei specializat în cinism, iar nu a gânditorului poststructuralist interesat de istoria raționalităților ca mod de a elabora o ontologie critică a propriei noastre actualități – îşi exprima suspiciunea față de opoziția dintre „un cinism respectabil şi unul scandalos", afirmând:

> „Este important să reabilităm – distingându-l clar de un cinism şarlatanesc – cinismul care, în perioada Imperiului, practica în mod autentic asceza, dar scandaliza din cauza lipsei de pudoare şi de respect pentru regulile sociale, altfel spus, un cinism refuzând integrarea socială la care voiau să îl supună, de pildă, un Epictet sau un Iulian." (Goulet-Cazé 2015, 123)

Constatăm, astfel, o reabilitare salutară a cinismului ca filosofie populară a Antichității târzii, însă, din nou, cu

prețul asumării clare a diviziunii (platoniciene) între un cinism „autentic" şi unul „şarlatan".

3. Mergând mai departe, se cuvine subliniat un alt aspect decisiv pentru receptarea modernă şi contemporană a filosofiei cinice. Sursele „germane" de la care pleca Foucault în interpretarea cinismului *istoricizau* această distincție între un cinism „bun", adică acela antic, şi cinismul modern „rău". De pildă, Tillich, în *Der Mut zum Sein* (1953), definea cinismul antic drept „o critică a culturii contemporane cinicilor, pe baza naturii şi rațiunii", prin distanțare de cinismul modern, nevrotic şi dezrădăcinat (Foucault 2009a, 164)[5]. În aceeaşi linie, Heinrich, în *Parmenides und Jona*, vorbea despre „afirmarea de sine ca animal, (…) nucleu al cinismului antic", deosebindu-l cinismul contemporan, şi el o „afirmare de sine", dar „nu prin indicarea animalității, ci (…) față de şi în raport cu absurditatea şi absența universală de semnificație" (165).

---

[5] „A cynic today is not the same person the Greeks meant by the term. For the Greeks the cynic was a critic of contemporary culture on the basis of reason and natural law; he was a revolutionary rationalist, a follower of Socrates. Modern cynics are not ready to follow anybody. They have no belief in reason, no criterion of truth, no set of values, no answer to the question of meaning. They try to undermine every norm put before them. Their courage is expressed not creatively but in their form of life (…) easy victims of neurotic anxiety" (P. Tillich 2000, 150-151). Foucault a citit cartea în limba germană. Traducerea română apărută, în 2007, la editura Herald este, din păcate, realizată complet neprofesionist.

Moştenim, astfel, pe filieră germană (*Kynismus/Zynismus*), opoziția între *kynism* (antic) şi *cinism* (modern). În primă instanță localizată istoric de către autori precum cei mai sus menționați, opoziția în cauză se lasă ulterior citită ca expresie a două atitudini general umane, la a căror „eternă revenire" putem asista, în grade diferite, în orice timp istoric.

De o parte s-ar afla cinicul modern, avatar al sofiştilor antici, „non-aderent" la orice discurs de adevăr, „antiteză seniorială îndreptată împotriva propriului idealism" (Sloterdijk 2000, 141). Este elitistul blazat, sceptic față de orice veridicție, dar şi „realistul" politic a cărui supremă iluzie este chiar credința că a ajuns la capătul tuturor amăgirilor, că s-a eliberat de orice iluzie şi a contemplat adevărul că nu există adevăr, ci doar jocuri de putere şi voință de dominație. O asemenea certitudine subiectivă nu îl împinge însă pe cinicul nostru spre retragerea din viața publică şi cultivarea propriei „grădini fermecate" a interiorității, ci, din contră, îl direcționează către un activism politic lipsit de orice scrupule, în care scopul, singurul scop rămas, adică dobândirea şi menținerea puterii, scuză orice mijloace, iar oamenii nu sunt decât numere în statistici.

De cealaltă parte l-am găsi pe filosoful cinic (kynic), conştiință plebee[6] care denunță orice convenție, fard social şi joc politic în numele adevărului nud şi scandalos al condiției umane reduse la elementaritatea impulsurilor şi nevoilor

[6] „Atât Platon cât şi Aristotel sunt nişte aristocrați, chiar dacă în ironiile platonice şi în aerele sale dialectice mai poți resimți o scânteie din filosofia plebee de stradă a lui Socrate. Diogene şi ai săi le opun o reflecție esențial plebee" (Sloterdijk 2000, 131).

naturale, respingând, în egală măsură, pasivitatea relei-credințe şi activismul înverşunat al unui *control-freak*. În joc este afirmarea *animalității* vieții, un materialism „murdar" (Sloterdijk 2000, 133), însă, în acelaşi timp, o formă de ascetism radical, deci de „spiritualitate" (Foucault)[7].

Ideea de bază a lui Sloterdijk (2000; 2003) era, în aceste condiții, aceea de a realiza o critică a rațiunii cinice, a cinismului politic, denunțat ca „falsă conştiință luminată" (2000, 26), prin resuscitarea cinismului (kynismului) antic, printr-o critică şi o consumare a înseşi teoriei critice, în sensibilitatea ei exacerbată şi elitismul ei subiacent (2000, 13-15)[8].

---

7 Termenul „spiritualitate" nu este folosit aici cu o conotație religioasă. Urmând o sugestie a lui Foucault (2004b, 26), dacă am defini *filosofia* ca fiind „acea formă de gândire care încearcă să determine condițiile şi limitele unui acces al subiectului la adevăr", atunci am putea (re)defini *spiritualitatea* ca fiind, tocmai, „căutarea, practica, experiența prin care subiectul operează asupra lui însuşi transformările necesare pentru a putea accede la adevăr". „Spiritualitatea" ar fi atunci sinonimă cu orice formă de antrenament fizic şi intelectual, cu orice travaliu asupra sinelui, câtă vreme acesta este înțeles de către subiect drept „prețul ce trebuie plătit pentru a putea accede la adevăr".

8 Diferitele chipuri ale neocinismului ar fi sinonime cu „conştiința nefericită modernă, pentru care Luminile au lucrat deopotrivă cu şi fără succes. Ea şi-a înțeles emanciparea, dar nu a pus-o niciodată în practică – şi nici nu va putea vreodată. (…) teza noastră ultimă: disconfortul în cultură ne apare astăzi sub forma cinismului difuz universal (…) Împotriva principiului speranței se ridică, aici şi acum, principiul vieții. În drum spre serviciu, omul fredonează « N-aştepta vremuri mai bune » sau « Sunt zile în care mi-aş dori să fiu propriul meu câine ». În cafenelele de cartier, seara, privirea se opreşte asupra unui afiş

Locul de desfăşurare al acestei înfruntări între un cinism „bun” şi unul „rău” este chiar „teatrul adevărului”, ca să folosesc sintagma lui Foucault, veridicția cinică (kynică) riscantă, sfidătoare şi scandaloasă[9]: împotriva oricărei „normalități” produse biopolitic, o naturalețe mereu actuală; împotriva oricăror proiecte grandioase şi „marşuri

---

pe care scrie: *Viitorul va fi contramandat din cauza unei slabe participări.* Alături mai scrie: *Suntem acei oameni de a căror existență ne-au avertizat părinții noştri*… Îți faci treaba, în timp ce îți spui că ar fi mai bine să te implici cu adevărat. Trăieşti de la o zi la alta, de la o vacanță la alta, de la un buletin de ştiri la altul, de la problemă la problemă şi de la orgasm la orgasm, în turbulențe private și relații pe termen mediu, ba încordat, ba relaxat. De unele lucruri te simți «afectat», însă de cele mai multe, în fond, nu îți pasă” (Sloterdijk 2000, 26; 115; 127, traducere modificată; vezi şi Sloterdijk 1987, 98).

9 „Anticul cinism (*kynismos*), cel puțin la originile sale greceşti, este principial impertinent. În impertinența sa se constată o metodă demnă de revelat… În *kynismos* se descoperă un anumit stil al argumentației care derutează până astăzi gândirea serioasă (…) Kynismul grecesc descoperă animalitatea corpului omenesc şi calitatea de argument a gesturilor sale. El dezvoltă un materialism pantomimic (…) kynismul dă o nouă orientare problemei despre cum se spune adevărul (…) Animalitatea reprezintă, la kynic, un aspect al autostilizării şi, în acelaşi timp, o formă a argumentării. Miezul său este existențialismul. Kynicul, în rol de materialist dialectic, trebuie să provoace sfera publică pentru că acesta este singurul spațiu în care depăşirea aroganței idealiste poate fi inteligent făptuită” (Sloterdijk 2000, 129; 131-133, traducere uşor modificată).

lungi", un hedonism moderat şi o concentrare pe bucuria posibilă în clipă, în prezent[10].

> „*Cinismul mijloacelor*, ce caracterizează « raţiunea noastră instrumentală » (Horkheimer), se lasă compensat numai printr-o întoarcere la un *kynism al scopurilor*. Aceasta înseamnă: despărţirea de spiritul scopurilor îndepărtate, o recunoaştere a lipsei iniţiale de scop a existenţei, o îngrădire a poftei de putere şi a puterii poftei – într-un cuvânt, a înţelege moştenirea lui Diogene." (Sloterdijk 2000, 231)

Dacă Foucault scoate în evidenţă o teatralitate inerentă rostirii şi conduitei cinicului antic, Sloterdijk (2003, 86) atrage atenţia asupra unui „filtru" al adevărului specific kynic: „Într-o chestiune, cantitatea de adevăr se lasă cel mai bine evaluată după câtă glumă şi ironie poate ea să

---

10 Interesant este faptul că Sloterdijk nu se mulţumeşte cu simpla punere în opoziţie a kynismului antic şi a cinismului modern, ci sugerează care ar fi fost şi elementul decisiv pentru procesul dialectic prin care, în istoria Occidentului, se ajunge, de la kynismul plebeu, la cinismul dezabuzat modern: „De când însă kynismul a legat rostirea adevărului de factori precum curajul, impertinenţa şi riscul, procesul adevărului este obiectul unei tensiuni morale necunoscute anterior: o numesc *dialectică a distanţării [dezinhibării]*. Cine îşi asumă impertinenţa de a se opune minciunilor dominante provoacă un climat de relaxare satirică în care, chiar şi în rândul puternicilor şi al ideologiilor lor dominatoare, are loc o distanţare afectivă, tocmai agresate fiind de afronturile critice de sorginte kynică" (Sloterdijk 2000, 131-132, traducere uşor modificată).

suporte"[11]. Însă, în spatele „deghizării satirice", relația kynicului cu adevărul (existențial) nu este în niciun caz una instrumentală, ci una cât se poate de „serioasă" şi „verticală". Ceea ce aminteşte de o mărturisire făcută de Foucault lui P. Veyne şi relatată de acesta din urmă într-un articol emoționant (Veyne 1997, 231). Discutând, într-o seară, despre „adevărul mitului", Foucault ajunge să afirme că, în timp ce Heidegger se interoga cu privire la „fundamentul" sau solul adevărului, iar Wittgenstein, în legătură cu ceea ce spune efectiv cineva atunci când spune adevărul, pentru el, Foucault, întrebarea cheie rămâne: „Cum se face că adevărul e atât de puțin adevărat?" (*d'où vient que la vérité soit si peu vraie?*)[12].

---

[11] Desigur, adevărul nu vine la kilogram, dar şi cuvântul „cantitate" are aici o utilizare (meta)ironică. Evaluarea şi cântarul sunt pentru noi, pentru cât valorează convingerile noastre atunci când sunt interpelate de viață, pentru punerea în balanță a fricii noastre de a muri, cu frica „de a nu fi trăit" – în zadar, din plin, *cu adevărat*.

[12] Cursul din 1981 dădea deja glas unei constatări cinice (kynice) şi subversive în problema istorică a adevărului: „Atunci când luăm în considerare formidabila desfăşurare a jocului între adevărat şi fals, comparativ cu atât de puținul adevăr efectiv, eficace şi util, pe care umanitatea a putut să-l extragă din acest joc; când luăm în calcul cât au costat aceste jocuri ale veridicției, ale adevăratului şi falsului, în sens de cost economic, cost politic, cost social şi cost uman; câte sacrificii şi războaie, chiar în sensul strict al termenului, au solicitat ele; şi când vedem care a putut fi beneficiul economic sau politic al adevărului găsit prin intermediul acestui joc între adevărat şi fals, atunci diferența este de aşa natură încât, la scara istoriei umanității, putem spune că jocul veridicției a costat mult mai mult decât

4. Plecând de la Foucault, sugeram, mai sus, că însăşi distincția dintre un cinism „bun" şi unul „rău" reiterează o strategie de recuperare într-un sistem „logocentric" cel puțin la fel de vechi ca platonismul (copie/simulacru), dar şi o „practică divizantă" prin care „puterea"[13] asimilează în circuit pe unii cinici cu prețul excluderii altora, sălbatici, imposibil de disciplinat, „anormali" tocmai în refuzul oricăror norme care nu sunt în contact direct cu viața brută şi nudă: de aici, figuri enigmatice, ambivalente, precum kynicul Nietzsche şi cinicul Nietzsche, două fețe ale aceleiaşi monede (metaforă asupra căreia voi reveni).

Ştim că, împotriva unui concept de putere strict represiv, Foucault a evidențiat modul în care puterea este productivă: (a) produce „adevăr"; (b) „fabrică" identități prin imprimarea unui anumit tip de raportare la sine – gânditorul francez era inițial interesat de subiectivarea „biopolitică", adică de măsura în care subiectul este *activ* în procesul supunerii (*assujettissement*) sale, altfel spus, în care nu este niciodată vorba de simplă „servitudine voluntară"; (c) totodată, raporturile de putere, complexe şi reversibile, reprezintă oricând o sursă de plăcere. Să adăugăm, la

ne-a adus câştig" (Foucault 2014, 240-241). Vezi şi explicațiile lui Gros 2015, 81-82.

13 Folosesc acest termen care, înțeles de sine stătător, poate foarte bine să nu fie altceva decât un alt nume pentru *archê* sau *ontos on*, cu intenția de a indica un „dispozitiv" sau, mai exact, anumite relații de putere ce traversează ori girează chiar şi un domeniu de cunoaştere aparent autonom precum istoria filosofiei sau istoria culturii şi civilizației europene.

acestea, faptul că legătura dintre *guvernamentalitate*, *subiectivare* şi *veridicție* reprezintă articulația cea mai importantă în problematizările foucauldiene târzii. În acest context, mi se pare că modul în care el apreciază semnificația cinismului ne duce la următoarea concluzie:

Prin contrast atât cu armonia *stoică a unei vieți memorabile, a unei conduite vădind deplinul acord între cuvinte şi fapte, cât şi cu interminabila chestionare şi* hermeneutică, *de sorginte creştină, a „adevăratelor" motive, a impulsurilor ascunse, într-un joc de veridicție implicând pocăință şi confesiune permanente,* parrêsia *cinică, adică acest curaj al spunerii publice a unui adevăr scandalos,* in your face, *al unui exhibiționism ce renunță cu totul la* privacy *de dragul celorlalți, pentru a deveni un model de viață „altfel" şi o* contraconduită, *reprezintă un tip de* practică a adevărului *ce transgresează opoziția tradițională şi „domestică" între cinismul „bun" şi cinismul „rău".*

Odată cu aceasta, şi alte opoziții structurale se văd depăşite: printre ele, însăşi cea dintre un uz *privat* şi un uz *public* al Rațiunii, faimoasa distincție propusă de Kant în articolul său de referință *Was ist Aufklärung ?* (1784)[14]. Cinicul (kynicul) „rău" vede în îndemnul: „Raționați cât poftiți, dar supuneți-vă" (în context instituțional şi profesional) calea neocinică prin „epoca pălăvrăgelii", culminând în

[14] „Ceea ce el [Kant] numeşte *privat* este, pe scurt, ceea ce noi am numi *public*, sau oricum, *profesional*. Şi de ce îl numeşte el *privat* ? Pur şi simplu, din următorul motiv. În toate aceste forme de activitate, în acest uz pe care îl dăm facultăților noastre atunci când suntem funcționari, când facem parte dintr-o instituție, dintr-un corp politic – ce suntem noi ? Nu suntem, spune el, decât nişte «părți ale unei maşinării»" (Foucault 2013, 46).

„parlamentarismul haotic al Republicii de la Weimar" (Sloterdijk 2000, 108). El îşi asumă, atunci, rolul de critic radical, *în sensul unei utilizări „publice" a rațiunii în* toate *sferele vieții sociale şi personale*[15]. Riscului inerent de „anarhie" şi indisciplină i se opune, astfel, sarcina unei necesare continuări şi radicalizări a demersului critic înțeles ca *travaliu al libertății*[16], la fel cum conjuncției asumate drept neproblematice, în Iluminism, între progresul „tehnoştiinței" şi emanciparea morală şi politică, Foucault îi opunea o întrebare decisivă: Cum putem, de fapt, *decupla* creşterea „capacităților" sau competențelor tehnice – că e vorba de instrumente de supraveghere şi „ascultare" tot mai performante sau de posibilitățile intervenției directe asupra genomului – de o intensificare a dominației, „a relațiilor de putere"? (Foucault 2004a, 77).

Cred că ultimele cursuri ale lui Foucault (din 1983 şi 1984) atrag, în fond, atenția asupra *nevoii de cinici „răi"*, adică de critici radicali ai culturii, obiceiurilor şi tendințelor noastre de a ne uniformiza, conforma şi „normaliza", fără a tăgădui nevoia de cinici „buni" – cei care se îndeletnicesc cu

---

15 „A face ceva public înseamnă unitatea de fapt dintre a arăta şi a generaliza (pe această realitate se bazează sistemul semantic al artei)… Moralitatea poate să fie bună, însă naturalitatea e şi mai bună. Acest lucru şi nu altul este exprimat în scandalul kynic" (Sloterdijk 2000, 135).

16 „Este o atitudine care constă, în primul rând, în a-ți spune că nicio putere nu e de la sine înțeleasă, că nicio putere, oricare ar fi ea, nu este evidentă sau inevitabilă, că nicio putere, prin urmare, nu merită să fie acceptată fără discuții (*d'entrée de jeu*). Nu există o legitimitate intrinsecă a puterii" (Foucault 2012, 76).

o critică (fie ea de stânga sau de dreapta) a culturii şi a instituţiilor, dar o fac, totuşi, comod instalaţi *în interiorul* acestora. Altfel spus, ceea ce exemplul istoric al cinismului ca şcoală (anti)filosofică aduce în atenţie este condiţia pe deplin asumată a *marginalităţii*: nu doar critici „blânzi" (să spunem, ca Ch. Taylor sau, după unii, chiar J. Habermas), ci şi critici „răi", aparent anarhişti (şi tot ce e mai rău în urechile autorităţilor de tot felul), precum Foucault însuşi şi-a dorit, poate, a fi perceput (deşi ceea ce i se potriveşte profesorului vedetă de la Collège de France este, mai degrabă, calificativul de „subversiv"). E nevoie de ambele categorii, pentru ca democraţia să ajungă „în fine" o realitate, iar Luminarea să nu încremenească pe drum, în noi forme de dominaţie, opresiune, conformism social şi intelectual.

5. Să ne concentrăm, acum, atenţia asupra problemei „adevărului cinic". Ce înseamnă *veridicitatea* existenţială a cinicului în raport cu alte tipuri de *praxis* filosofic? Menţionez că „veridicitate" este cuvântul propus în cursul din 1983 pentru a desemna conduita omului care nu abdică niciodată de la *parrêsia*; altfel spus, este calificativul „parrhesiastului" (2013, 74). Adăugând accepţiei mai „restrânse" a *parrêsia*-ei de *franc-parler* (vorbire „pe şleau"), una „mai largă şi mai generală", pentru care propune termenul *véridicité* în accepţia sa arhaică (dicţionarul înregistrează utilizarea, în secolul XV, a adjectivului *véridique* cu sensul: „*qui témoigne d'un souci de vérité*"), Foucault încerca, probabil, să evite „jargonul autenticităţii", să spargă monopolul culturii *pop* a autenticităţii, să ia distanţă faţă de ceea ce Taylor (2007) a denumit „expresivismul simplificat"

caracteristic societății occidentale postbelice. Se poate însă arăta, aşa cum sugeram în altă parte (Iftode 2014), că sensul foucauldian al „esteticii existenței" nu este unul atât de îndepărtat de semnificația „autentic" sartriană a *autenticității*: nu descoperire nemijlocită a unui sine *originar*, ci *creație de sine* fără reguli universale prestabilite.

Pentru a atesta „atitudinea etică" a cinismului antic în raport cu adevărul – pe scurt, nici corespondență cu faptele, nici coerență discursivă, nici dezvăluire originară, ci practicarea unei *altfel* de vieți ca „viață adevărată", o *parrêsia* care emerge în însăşi viața celui care o manifestă, nu în argumentele sale –, Foucault (2009a, 200-201) propune să distingem, mai întâi, patru semnificații curente ale termenului *alêtheia* în gândirea elină: neascunsul sau nedisimulatul, purul sau neamestecatul, dreptul sau rectitudinea şi imuabilul sau incoruptibilul. Am putea spune că în cel puțin două dintre aceste valori ale adevărului rezonează interpretarea heideggeriană: stare-de-neascundere şi (sau *ca*) persistență, prezență stabilă, permanență (*Anwesenheit*, *parousia*). Însă ceea ce va urma pare să se constituie într-o dublă respingere – atât a adevărului „epistemologic", cât şi a celui (fundamental) „ontologic" –, din perspectiva unui adevăr „existențial". Mai exact, nu este vorba doar de o respingere evidentă a „eschivei logiciste" contestate deja în cursul din 1981 – adică a asumpției potrivit căreia „rațiunea de a fi a discursului" rezidă în simpla sa corespondență cu realitatea, asumpție incapabilă să dea seama de însăşi „realitatea discursului" adevărat, discurs ce funcționează, întotdeauna, deopotrivă ca supleant şi supliment (*supplément*) al realității pe care acesta se presupune că o descrie sau o explică (Foucault

2014, 237-240); în egală măsură, este vorba de o replică implicită dată lui Heidegger şi modului în care gânditorul de la Freiburg tematizase ideea grecească de adevăr ca originară neascundere şi ajungere la prezență a ființării însăşi în ființa ei.

6. Mi-aş îngădui aici o paranteză generală de la expunerea ideilor lui Foucault despre „viața adevărată" a cinicului. Recenta publicare a cursului din 1981 *Subjectivité et Vérité* permite, cred, să depăşim imaginea superficială a unui Foucault totalmente sceptic şi relativist, înlocuind-o cu aceea a unui istoric al gândirii şi al raționalităților care nu contestă importanța muncii istorice axate pe scoaterea la iveală a documentelor, în vederea restabilirii „faptelor", ci doar îşi fixează o altă miză. Ceea ce i se pare mai important şi oportun de cercetat – din punct de vedere epistemic, etic şi politic, în egală măsură – sunt conexiunile multiple şi diverse între discursuri considerate (într-un anumit context social şi la un anumit moment istoric) adevărate şi practicile sociale. Mai exact, este interesant de evidențiat modul în care discursul uman produce un „supliment" de realitate, în loc să o oglindească mai mult sau mai puțin fidel. Să nu ne mai pese de adevăr, de *hors-texte*, e tot ce poate fi mai opus mesajului pe care ni-l transmite Foucault, a cărui „împăcare" cu filosofia se face tocmai din poziția unui „împătimit" de adevăr[17], chiar dacă cercetările sale finale evită problematizarea unui adevăr ontologic sau epistemologic, preferându-le un adevăr

[17] „În zadar spun că nu sunt filosof, dacă tot de adevăr mă ocup, sunt până la urmă filosof" (Foucault 2001, 30-31). Vezi şi Gros 2004.

practic şi existenţial, transmis nouă prin moştenirea filosofică a Antichităţii greco-romane şi umbrit parţial în modernitate, când filosofia devine „meserie de profesor" universitar (Foucault 2009a, 196). „Faptul" că nu avem acces la *fapte* neinterpretate sau la *revelaţii* care să poată fi desprinse de o contingenţă istorică orientează interesul gânditorului francez spre fenomenul „producerii" de adevăr, al *jocului* între adevărat şi fals, al libertăţii de a inventa atât mutări noi în jocuri cu reguli vechi, cât şi, mai radical, noi jocuri de veridicţie, că e vorba de matrice de adevăr teoretic, de tipuri de raţionalitate guvernamentală sau de modalităţi de subiectivare etico-estetică.

Pe Foucault îl interesează să răspundă la întrebarea: „Ce este adevărul?" la fel de puţin cum îl interesa să răspundă la întrebarea: „Ce este puterea?". În schimb, este la fel de pasionat să înţeleagă cum ajunge ceva să fie considerat Adevăr, marcă distinctivă a unei epoci sau a unei orientări dominante, pe cât era să afle „cum se exercită puterea" (Foucault 1983), cele două întrebări combinându-se şi implicându-se mutual în demersul său. Cum *se face* adevărul, cum ajunge veridicţia, spunerea adevărului, să modifice fiinţa şi viaţa celui care îl pronunţă sau îl scrie – acestea sunt întrebări relevante pentru „ultimul" Foucault. Nu funcţia discursului de a „reprezenta", ci aceea de a „altera" realitatea, modurile diverse în care asumarea unui discurs ca adevărat *transformă* atât realitatea socială, cât şi fiinţa (*êthos*) celui care îl asumă – acestea sunt aspectele decisive pentru gânditorul francez şi adesea trecute cu vederea de către filosofi. Altfel spus, nu adevărul *per se* reprezintă punctul foucauldian de interes, ci „preţul" pe care

ființele umane sunt nevoite să îl plătească pentru a *accede* la adevăr (Foucault 2004b, 26). Iar aici suntem, din nou, confruntați cu o alternativă. Poate fi vorba, la propriu, de balanța dintre costuri şi beneficii, „instrumentul teoretic” utilitarist considerat de filosoful francez emblematic pentru dispozitivul modern de securitate (Foucault 2009b) sau pentru „vârsta” neoliberală a biopoliticii (Foucault 2007) – ca într-un pasaj ambivalent şi ironic citat, mai devreme, în notă, din *Subiectivitate şi adevăr* (Foucault 2014, 240-241), despre caracterul „inutil”, în sens de nerentabil, al jocului adevăratului şi falsului la scara istoriei umanității. Sau poate fi vorba, la figurat, de „prețul” unei asceze filosofice, al încercărilor transformatoare, nu doar de ordin strict intelectual, ci şi existențial, prin care trebuie să treacă subiectul pentru a-şi asimila plenar şi a-şi întrupa „cu adevărat” adevărul său, crezul său etic, politic şi filosofic – pentru a ajunge să fie manifestarea vie, vizibilă, a adevărului său, abia astfel convingător şi marcant pentru ceilalți, pentru semenii săi[18]: „această manifestare suplimentară, excesivă, aş

[18] „A încorpora o învățătură înseamnă a deveni mijlocul [mediul] acesteia. Este opusul a ceea ce se consideră, de către pledoaria moralistă, a fi un comportament strict orientat de ideal (…) Principiul întrupării nu poate fi dus mai departe de intelectualii moderni, din motive de constituție culturală… Filosoful modern, în măsura în care îşi mai revendică acest nume, s-a transformat într-un animal cerebral schizoid – chiar şi atunci când, teoretic, îşi îndreaptă atenția spre negativitate, spre marginal, spre stratul de jos, spre cei învinşi” (Sloterdijk 2000, 130; 136). Aş sublinia şi o împrejurare pe care o socotesc relevantă: atunci când Foucault îşi ține ultimele prelegeri,

zice neeconomică, a adevărului" (Foucault 2012, 7). Identificarea modalităților diverse, adesea divergente, în care platonismul, stoicismul sau cinismul corelează veridicția, guvernamentalitatea şi subiectivarea ocupă cea mai mare parte a cursurilor din ultimii trei ani (de la *Hermeneutica subiectului* la *Curajul adevărului*) şi se constituie, totodată, în probarea metodologiei generale la care Foucault parvenise în ceea ce priveşte investigarea câmpurilor de „experiență" (vezi Gros 2003).

7. Să ne întoarcem însă la prelegerile finale ale lui Foucault, în care obiectivul se deplasează de la evidențierea *veridicției* cinice (adică a acelei spuneri fără ocolişuri a adevărului, brutală, riscantă şi sfidătoare, pe care grecii o numeau *parrêsia* şi despre care Foucault vorbise pe larg şi cu un an înainte), spre o abordare frontală a *veridicității* existențiale a filosofului cinic. Editorul cursului, Fr. Gros, remarcă faptul că Foucault taie, metodic, în manuscrisul servind pregătirii cursului, un al cincilea sens al adevărului, alături de cele anterior menționate: identitatea cu sine, în opoziție cu tot ceea ce nu este, în logică platoniciană, decât aparență, reflexie şi umbră (această pendulare între platonism şi cinism este cea mai interesantă mişcare din cursul avut în vedere acum). Totodată, Gros (2011) dezvoltă, într-un excelent articol, ceea ce Foucault (2009a, 202) doar sugerase

consacrate cinismului, doar menționează lucrarea recent apărută a lui Sloterdijk, ironizându-i titlul (Foucault 2009a, 165). Dacă ar fi apucat să o citească, sunt convins că ar fi descoperit multe convergențe între propriul său demers şi abordarea filosofului german.

pe fugă, şi anume aplicarea celor patru valori păstrate (manifest, pur, drept, imuabil) la *logos*-ul sau discursul adevărat, înainte de a le aplica, pe urmele lui Platon, la iubirea veritabilă şi, apoi, la viața adevărată (*bios alêthinos*). Astfel, în plan logico-lingvistic, neascunderii i-ar corespunde claritatea discursului sau a raționamentului argumentativ; purității, simplitatea în exprimare; rectitudinii, conformarea cu regulile logicii deductive; în fine, imuabilității, criteriul necesității. S-ar schița astfel o explicație posibilă a „tăierii" de către Foucault a celui de-al cincilea sens al adevărului ca identitate: de fapt, identitatea cu sine nu ar fi o valoare de adevăr alături de celelalte, ci însuşi caracterul sau forma generală a *logos*-ului adevărat („clar, evident, demonstrativ şi necesar"). Nu la fel, sau nu chiar la fel, după cum voi încerca imediat să arăt, stau lucrurile cu *viața* adevărată, *a fortiori* în cazul filosofiei de viață cinice, ultimul enunț din manuscrisul cursului, pe care Foucault nu a mai apucat să îl pronunțe, oferind, astfel, un al doilea motiv decisiv pentru „ştergerea" sau omiterea *identității* ca sens plenar al adevărului.

Hadot (2001, 105) susținea, într-unul dintre ultimele sale interviuri, adoptând astfel o poziție mai echilibrată în raport cu alte studii şi intervenții ale sale, radical „vitaliste", faptul că filosofia, încă de la începuturile ei istorice, a gravitat între „polul discursului" şi „polul alegerii vieții". Pentru a indica tranziția de la adevăr la nivelul discursului, la adevăr existențial, Foucault apelează la modelul de viață filosofică înțeleasă ca „viață adevărată" oferit în *platonism*. Mai întâi, neascunderea sau nedisimularea trimit la o viață „onestă", care „nu disimulează vicii ascunse sub o respectabilitate exterioară" (Gros 2011, 58). Apoi, purității îi

corespunde „o anumită austeritate”, guvernarea de sine, renunțarea la căutarea istovitoare a satisfacerii unor dorințe pestrițe şi, la limită, contradictorii (Foucault trimite aici la portretul deloc flatant schițat de Platon, în cartea a opta a *Republicii*, „omului democratic” şi cetății aferente). În al treilea rând, dreptatea şi rectitudinea sunt înțelese ca respect pentru *nomoi*, pentru legi şi convenții sociale. În fine, imuabilitatea, constanța sufletească şi atitudinală a înțeleptului reprezintă consecința eliberării sale de sub robia patimilor, oferind sensul ultim al vieții adevărate „ca viață de stăpânire perfectă şi fericire plenară” (Foucault 2009a, 207).

Cum se deosebeşte atunci alternativa de „viață adevărată” cinică de cea platoniciană, epicureană sau stoică? Interpretarea lui Foucault este incitantă. În cazul celorlalte trei şcoli menționate, dincolo de diferențele notabile între ele, idealul este acela al unei existențe armonioase, liniştite şi ordonate. Prin contrast cu aceasta, existența cinicului – la fel ca şi veridicția lui – este una *scandaloasă* şi *sfidătoare*. Ideea lui Foucault (2009a, 209) este că cinismul, cu doctrina lui redusă la câteva elemente de bază, nu se plasează pur şi simplu în opoziție cu cele patru direcții de existență la care m-am referit mai sus – onestitate, austeritate, dreptate şi stăpânire de sine –, ci operează un fel de „trecere la limită”, de radicalizare a lor, „împingând aceste teme până la punctul lor extrem”, exagerându-le şi teatralizându-le, astfel încât ajung să ofere fix imaginea „contrară a ceea ce era recunoscut în chip tradițional ca viață adevărată”.

> „Etica stoică era, în fond, o etică a acestei corespondențe reglate între acțiune şi discurs, o punere la încercare a adevărului prin

viață: e vorba de a afla dacă această existență, pe care o ştim afectată de vicisitudini, se poate arăta ordonată, reglată de principii adevărate. Este o etică a ordinii şi a disciplinei. Etica cinică a *parrêsia*-ei este, din contră, o punere la încercare a vieții prin adevăr: e vorba de a vedea până la ce punct adevărurile suportă să fie trăite şi, totodată, de a face din existență punctul de manifestare intolerabilă a adevărului. Poate că există aici două sensuri profund diferite ale adevărului, de care Foucault rămâne, totuşi, în mod ireductibil atras: adevărul ca regularitate şi structură armonică; adevărul ca ruptură şi scandal intempestiv. Două estetici ale existenței, două stiluri foarte diferite de curaj al adevărului: curajul de a se transforma lent, de a menține un stil într-o existență schimbătoare, de a dura şi a rezista; curajul, apoi, mai punctual şi mai intens, al provocării, acela de a face să răzbată, prin acțiunile tale, adevăruri pe care toată lumea le ştie, dar nimeni nu le spune – sau pe care toată lumea le repetă, dar nimeni nu se străduieşte să le trăiască –, un curaj al rupturii, al refuzului, al denunțării. În ambele cazuri, (…) nu este o morală de filosof, ci o etică a intelectualului angajat." (Gros 2002, 165-166)[19]

---

[19] Ca o cheie pentru descifrarea cinismului modern, Foucault sugera tocmai combinarea a două atitudini filosofice „transculturale" (Hadot 2001, 118-119) recognoscibile ca şcoli (secte) antice de gândire: *cinismul* şi *scepticismul*. La fel ca şi cinismul, scepticismul ar fi fost „mai mult stil, decât doctrină, mod de a fi şi de a face şi de a spune; atitudine de punere la încercare, de examen, de punere sub semnul întrebării a principiilor. Dar cu această mare diferență: scepticismul este o atitudine de examinare pe care o desfăşurăm în mod sistematic în domeniul cunoaşterii, lăsând cel mai adesea de-o parte implicațiile practice; în timp ce cinismul este, mai curând, centrat pe o atitudine practică, articulându-se pe o lipsă de curiozitate sau indiferență teoretică, la fel ca şi pe acceptarea câtorva principii fundamentale". O combinație de scepticism şi

8. „Cinismul ca grimasă a vieții adevărate" (Foucault 2009a, 209). Filosoful cinic este radical şi exagerat în toate privințele[20]. Cheia interpretativă ar fi oferită de relatarea lui Diogenes Laertios (VI 20-21), potrivit căreia Diogene cinicul, exilat din Sinope, merge la Delfi pentru a cere sfatul oracolului. Sfatul oferit de Zeu este, la prima vedere, şocant: *paracharattein to nomisma* (traducerea literală ar fi: „schimbă valoarea monedei")! Dincolo de legenda „falsificatorului de bani" care ar fi fost tatăl lui Diogene sau, după unele relatări,

cinism ar fi fost apoi, în secolul XIX, la rădăcina *nihilismului* înțeles ca „manieră de a trăi într-o anumită atitudine față de adevăr (…) Problema nihilismului nu este: dacă Dumnezeu nu există, totul e permis. Formula sa e mai degrabă o întrebare: dacă sunt nevoit să mă confrunt cu « nimic nu e adevărat », cum să trăiesc? În miezul culturii occidentale, există dificultatea de a defini legătura dintre preocuparea pentru adevăr şi estetica existenței. Iată de ce cinismul mi se pare o chestiune importantă". Gânditorul francez încheia manuscrisul pregătitor pentru cursul din 29 februarie 1984 subliniind caracterul evident, clar definit, al legăturii mai sus menționate în cazul şcolii cinice. „În acest Occident care a inventat o mulțime de adevăruri diverse şi a modelat arte ale existenței atât de multiple, cinismul nu încetează să ne aducă aminte ceva: că foarte puțin adevăr este indispensabil pentru cine vrea să trăiască adevărat şi că foarte puțină viață este necesară atunci când ții cu adevărat la adevăr" (Foucault 2009a, 175). Socotesc această afirmație drept una decisivă pentru identificarea justă a relației cu adevărul presupusă în asceza cinică (kynică).

20 Diogene „obişnuia să spună că el urma pilda instructorilor de cor, fiindcă şi aceştia dădeau o notă ceva mai sus pentru ca ceilalți să ia nota justă" (Diogenes Laertios VI 35).

însuşi Diogene în tinerețe, este importantă înrudirea etimologică dintre *nomisma*, monedă, şi *nomos*, lege (VI 71). Misiunea „revoluționară" a lui Diogene, transvaluație nietzscheană *avant la lettre*, pare să fie aceea de a reconverti semnificația „vieții adevărate". Însă aici apare o tensiune definitorie pentru ceea ce poate să însemne o „viață filosofică".

Pe de-o parte, s-ar putea spune că cinicii nu schimbă „metalul" monedei, ci doar efigia, în sensul că nu schimbă principiile directoare ale vieții filosofice, ci „doar" le radicalizează şi le duc la extrem (Foucault 2009a, 209). Cumva, la fel ca autenticitatea heideggeriană, viața filosofică nu implică un alt tărâm sau un repertoriu de roluri şi funcții rezervate unor „aleşi" ai spiritului, ci doar o raportare modificată la *acelaşi* registru („inautentic") al vieții de zi cu zi. Ideea de bază rămâne astfel, şi în cazul cinismului, la fel ca pentru întreaga filosofie practică a Antichității greco-romane, aceea a „subiectivării" sau încorporării propriului crez filosofic în modul efectiv de viață[21]. Pe de altă parte însă, „viața, pentru a fi cu adevărat viața de adevăr, nu trebuie să fie o viață altfel, o viață în mod radical şi paradoxal alta? Radical alta, deoarece se află în ruptură totală şi sub toate aspectele cu formele tradiționale de existență", incluzând aici chiar modul „obişnuit" în care filosofii îşi duc viața (Foucault 2009a, 226).

Problema adevărului de existență reclamă astfel principiul *diferenței*, al rupturii şi alterității, ca un punct prim

---

[21] De pildă, vorbind despre filosoful cinic Demetrius, Seneca afirma: „El nu profesează adevărul, ci îl atestă (*Non praeceptor veri, sed testis est*)" (*cf.* Goulet-Cazé 2014, 22).

şi originar, în locul „identităţii cu sine” a *logos*-ului adevărat. În acest plan, al practicii filosofice de sorginte socratică, Foucault depistează o alternativă de importanţă crucială. Mai întâi, este vorba despre atât de cunoscuta perspectivă platoniciană şi, ulterior, creştină a unei „alte lumi” şi a Vieţii veşnice: din perspectiva filosofului platonician sau a ascetului creştin, existenţa terestră nu este, ca atare, decât o pregătire, un travaliu asupra sinelui, un efort continuu de purificare a sufletului în vederea „trecerii dincolo”. Alternativa cu care ne confruntă cinismul antic ar fi, însă, una diferită: nu un „plan de transcendenţă” la care încercăm să avem acces, ci o „altă viaţă” *aici*, în imanenţa acestei existenţe terestre şi muritoare. O altfel de viaţă, însă nu un stil de viaţă cât mai extravagant şi original, nu construirea unei imagini de sine cât mai artificiale, ci, din contră, o existenţă cât se poate de *naturală*, în răspăr cu convenţiile sociale şi tradiţiile care au ajuns să ne definească „normalitatea”. Pe scurt, „o viaţă de câine”: o viaţă trăită fără ruşine şi fără culpe inoculate de alţii; o viaţă indiferentă faţă de ceea ce societatea califică drept coordonate ale succesului; o viaţă trăită cu discernământ şi, de aceea, „lătrătoare”, deranjantă, extrem de critică în raport cu atâtea „valori” recunoscute, în raport cu toate felurile de mode şi curente; însă – în acelaşi timp sau tocmai de aceea – o viaţă a unui „câine de pază” care se dedică cu totul comunităţii sale, care se pune pe sine în serviciul semenilor săi, riscând orice pentru a-şi salva „stăpânii” (Foucault 2009a, 224).

Pentru alternativa mai sus menţionată, gânditorul francez ia ca puncte iniţiale de reper două dialoguri platonice de tinereţe: pe de-o parte, *Alcibiade*, unde îngrijirea

de sine este înțeleasă ca purificare şi contemplare a sufletului în el însuşi, adică a divinului *din* om, realitate ultimă şi „lume pură a adevărului”, marcând „originea metafizicii occidentale”; de cealaltă parte, *Laches*, unde problema care transpare nu este aceea de a afla ce este, în esența sa, subiectul-obiect al îngrijirii de sine, ci de a şti cum „trebuie să fie o viață care pretinde să se îngrijească de sine”, ce poate fi „arta de a trăi” o viață *altfel* (Foucault 2009a, 227). Filosoful francez nu omitea, totuşi, să remarce perpetua „interferență” a celor două alternative: platonismul punea, el însuşi, problema accesului la o altă lume în conexiune cu problema unei altfel de vieți terestre, iar raportul celor două „alterități” se va constitui, ulterior, în temă centrală de reflecție pentru spiritualitatea creştină.

9. Să vedem, aşadar, ce se întâmplă cu cele patru coordonate ale „vieții adevărate” platonice, atunci când se văd convertite în *asceză* cinică.

(A) Mai întâi, *neascunderea* este dusă la extrema nudității, a *ne-ruşinării*, a renunțării complete la zona privată, a expunerii totale prin cuvinte sfidătoare şi conduită. Dimensiunea *teatrală* a scandalului cinic s-ar releva în această „dramatizare” sau „punere în scenă a vieții în realitatea sa materială şi cotidiană”: „Viața cinicului este nedisimulată în sensul că este în mod real, material şi fizic publică”; „Nu există intimitate, nu există secret, nu există

non-publicitate în viața cinică" (Foucault 2009a, 233)[22]. Principiul neascunderii este „trecut la limită" prin transgresarea oricăror reguli general acceptate ale pudorii, în numele unei naturalități „nude", identificate cu „binele".

(B) În al doilea rând, *puritatea* sau deziderатul unei vieți „neamestecate" ia, în cinism, forma simplității şi sărăciei duse la extrem (Diogenes Laertios VI 37). Foucault (2009a, 235) contrastează, din nou, platonismul şi cinismul, vorbind despre o „estetică a purității" ideale a sufletului, un efort de eliminare a factorilor de dezordine interioară, a agitației sufleteşti, pe care se cuvine să o diferențiem de „o stilistică a independenței" cinice implicând „indiferența" față de orice formă de posesiuni materiale (*adiaphoros bios*). Şi aici, transvaluația, adică trecerea la limită a valorii independenței, autarhiei sau austerității, ia o formă „dramatică": nu este vorba, ca în stoicism, doar de o atitudine detaşată față de bani sau de bogăție; e vorba chiar de *o sărăcie materială, reală şi concretă*, la care filosoful cinic se „condamnă" pentru întreaga sa viață, la fel cum va face şi ascetul creştin. Sărăcie „reală", „activă", „indefinită", sfârşind prin a converti valoarea independenței într-o „situație de dependență" fizică de ceilalți: condiția infamă – pentru un grec sau un roman din Antichitate, chiar mai umilitoare decât aceea de sclav – de *cerşetor* (Foucault 2009a, 240). Să notăm însă că filosoful cinic îşi asumă această condiție marginală de o

[22] Nu este deloc dificil să facem legătura între acest „teatru" de zi cu zi specific cinismului antic şi *performance*-urile atâtor artişti contemporani.

manieră orgolioasă şi cu un dispreț declarat față de lucrurile prețuite de cei care îi dau de pomană.

(C) În al treilea rând, viața dreaptă sau *rectitudinea* morală proprie filosofului se concretizează, în cazul cinicului, în forma radicală a unei „vieți animale", adică a respingerii oricăror legi şi convenții sociale în numele respectării neştirbite a „prescripțiilor naturale", doar acestea fiind socotite cu adevărat universale şi neschimbătoare. Din nou, avem de-a face cu o trecere la limită a valorii rectitudinii, în forma, scandaloasă pentru orice grec sau roman educat, a „valorizării pozitive a animalității": „*Bios philosophikos* ca viață dreaptă este animalitatea ființei umane relevată ca sfidare, practicată ca exercițiu şi aruncată în ochii celorlalți ca scandal" (Foucault 2009a, 244; 245).

> „Diogene, impudicul animal politic, iubeşte viața şi revendică animalicului un loc natural, nu exagerat, totuşi onorabil în lume: Acolo unde animalicul nu este nici reprimat, nici exagerat, nu există posibilitatea unui « disconfort în cultură » (…) El arată că oamenii se ruşinează de regulă de lucrurile false, de *physis*-ul lor, de aspectul animalic al vieții lor, care este, însă, în realitate inocent, în timp ce tot ei sunt aceia care rămân indiferenți în fața oribilelor lor practici de viață, în fața setei lor de câştig, a nedreptății, a cruzimii, a vanității, a prejudecății şi orbirii." (Sloterdijk 2000, 200-201)

Să recunoaştem, însă, că oricât de tentantă este interpretarea filosofului german, „moderarea" naturaleței nu prea cadrează cu caracterul exagerat şi strident al „teatrului" făcut de Diogene în viața de zi cu zi.

O altă posibilă rezervă este încă mai gravă: în orice retorică a întoarcerii la natură, cinicul (sau „omul educat") din noi va putea recunoaşte o parte de iluzionare, câtă vreme rămâne, în fond, imposibil să accesezi o „stare de natură" pură, iar orice descriere a acesteia se constituie, fatalmente, într-o proiecție culturală. „Dar chiar dacă obiectivul vizat este parțial iluzoriu, lupta purtată este cât se poate de reală", vom spune atunci, în apărarea cinismului (kynismului) antic (Goulet-Cazé 2014, 33). Suspiciunea (cinic antikynică?) poate fi însă dusă mai departe, iar jocul *dublu* între kynism şi cinism poate că nu cunoaşte vreodată răgaz, conciliere dialectică, recunoaştere finală a kynismului în Altul său (neo)cinic. Astfel, răsturnarea valorică angajată de Diogene din Sinope, a raporturilor natură/cultură, poate fi la rândul ei răsturnată, într-o hypercultură a perversiunii: poți fi sigur că gestul de a te masturba sau acupla în public, gest emblematic pentru „animalitatea" kynică, gest prin care arăți că nu te ruşinezi de ceea ce este natural şi, de aceea, *nu îți pasă dacă alții te văd* exercitându-ți funcțiile naturale, nu este un gest public pe care îl faci *sperând că alții te văd*, expresie a unui exhibiționism narcisist? Spațiul *online* devine cea mai bună ilustrare a acestei realități „virtuale" a principiului kynic întors împotriva sa.

Aceeaşi indecidabilitate liminală kynism/cinism pândeşte, de altfel, şi *parrêsia* cinicului, spunerea fără înconjur a adevărului gol-goluț: „Cinismul mizează pe adevăruri cu aparență nudă, care conțin ceva neadevărat în modul în care sunt aduse în fața ochilor noştri", puncta Sloterdijk (2000, 18). E vorba, aş spune, de un inerent caracter „teatral" pe care îl implică mărturisirea adevărului

„nud” şi fără ocolişuri, de o inerentă „regie” sau punere în scenă a curajului de a spune „tot” adevărul. Acest aspect cumva deconcertant nu îi scăpa, desigur, lui Foucault: la fel cum „viața adevărată” a cinicului presupunea o anumită „dramatizare” sau „teatralizare” a principiului nedisimulării sau neascunderii (2009a, 234), *parrêsia* sau veridicția acestuia era caracterizată, conform analizei dezvoltate în cursul din anul anterior, prin prisma a două aspecte decisive. Mai întâi, ca o voință de a rupe cu orice figură de stil ce se constituie, ea însăşi, într-o „paradoxală” figură de stil, un fel de „grad zero al retoricii”, *parrêsia* găsindu-se menționată, alături de ceilalți tropi, în tratatele antice de artă oratorică (Foucault 2013, 64). Apoi, pornind de la pragmatica austiniană a actelor de vorbire, Foucault (2013, 76) va propune să înțelegem provocarea *parrêsia*-ei în contextul unei aşa-numite „dramatici” a discursului, adică al analizei actelor de vorbire prin prisma felului în care enunțarea unui discurs (asumat) adevărat modifică însăşi „ființa” celui care îl enunță, a subiectului locutor.

(D) Ajungem, în fine, la cea de-a patra caracteristică a vieții adevărate a cinicului. Şi aici, Foucault depistează o trecere la limită, de această dată a dezideratului „vieții suverane”. Este relativ uşor de probat faptul că ideea unei vieți trăite ca „exercițiu al suveranității asupra sinelui care este în acelaşi timp o binefacere pentru ceilalți” se regăseşte şi la alte şcoli filosofice din Antichitate (Foucault 2009a, 251). La cinici, însă, tema în cauză se vede „accentuată” şi „dramatizată” în forma „afirmației arogante că cinicul este rege”, „singurul rege adevărat”, „regele anti-rege, cel care arată cât de vană, iluzorie şi precară este monarhia regilor” (252).

Diversele relatări ale vizitei pe care Alexandru Macedon i-ar fi făcut-o lui Diogene din Sinope capătă, aici, valoare de parabolă. Astfel, legenda relatată de Diogenes Laertios (VI 38) spune că tânărul Alexandru Macedon merge să îl întâlnească pe Diogene, găsindu-l pe acesta întins la soare, făcând plajă. Oferindu-se cu mărinimie să îi îndeplinească o dorință, oricare ar fi ea, filosoful i-ar fi răspuns simplu: „Dă-te din lumină!”. „Aceasta este, probabil, cea mai cunoscută istorioară filosofică a Antichității greceşti, şi nu pe nedrept: Ea demonstrează dintr-odată ce înțelegeau anticii prin înțelepciune filosofică – nu atât o cunoaştere teoretică, cât expresia unui spirit suveran, incoruptibil” (Sloterdijk 2000, 192). În acelaşi registru, Dion Chrysostomos (IV, 7-10) construia raportul dintre cele două personaje legendare evidențiind faptul că, în timp ce un Alexandru avea nevoie de armată, gărzi sau aliați pentru a-i fi recunoscută monarhia, filosoful cinic nu avea nevoie de nimeni şi de nimic pentru a fi propriul său rege, pentru a exercita o suveranitate pe care niciun factor extern nu o putea periclita. În acelaşi timp, îl făcea pe Diogene să îi spună ambițiosului Alexandru că nici atunci când îşi va fi îngenuncheat toți inamicii şi va fi cucerit Pământul nu va fi un monarh veritabil, ci un om care nu se cunoaşte pe sine însuşi, nu îşi cunoaşte adevărații duşmani, adică defectele şi viciile lui, rămânând sclavul poftei sale insațiabile de putere şi mărire (IV, 55-58).

Înțelegem că *stăpânirea de sine* pe care trebuie să o probeze cinicul nu implică doar independența totală față de bunuri externe sau de recunoaşterea celorlalți, ci, după cum subliniază şi Gros (2011, 60), o suveranitate „militantă”, combativă: „o manieră agresivă de a fi în serviciul celorlalți,

muşcându-i fără încetare prin provocări”. Filosoful cinic se dedică total misiunii de a-şi îngriji semenii, dar tratamentele sale sunt dintre cele mai aspre, intervențiile sale au „un caracter polemic, belicos”; cinicul se vede pe sine într-un război continuu atât cu propriile pofte şi pasiuni, cât şi cu „obiceiurile, convențiile, instituțiile, legile, cu o întreagă stare a umanității” (Foucault 2009a, 256-258).

Vădind, în multe momente, o aroganță demnă de un rege, filosoful cinic contrariază, în altele, prin aparenta lipsă a oricărui orgoliu, suportând cu seninătate felurite batjocuri sau umilințe fizice. Astfel, un concept cheie pentru etica cinică ar fi fost *atyphia*, noțiune care nu intervine însă în interpretarea foucauldiană, gânditorul francez neputând avea, la acel moment, acces la toate sursele relevante pentru cinismul primar, elenistic, potrivit lui Goulet-Cazé (2015, 105-106; 113)[23]. Antisthene identifica „*telos*-ul vieții cu *atyphia*, pe care o putem defini în acelaşi timp ca lipsă de orgoliu şi refuz al oricărei iluzii despre sine sau despre ceilalți” (Goulet-Cazé 2014, 28). Asumându-şi senin declasarea socială sau umilințele publice, cinicul va proba, în acelaşi timp, un „curaj al adevărului” dus la extrem, o *parrêsia* sfidătoare şi riscantă, interpelându-i în *agora* şi ofensându-i pe cei mai puternici dintre concetățenii săi ori exprimându-şi public

[23] Aceste lacune în privința surselor nu l-ar fi împiedicat însă pe Foucault „să sesizeze întreaga originalitate a lui *bios kynikos*”, „să ofere o lectură justă cinismului în ceea ce are acesta esențial” şi, mai mult decât atât, să determine o „receptare extraordinară” a cinismului în mediul filosofic actual (Goulet-Cazé 2015, 123-124).

dispreţul pentru modul de viaţă al celor bogaţi şi puternici. Se atestă astfel, în mod indisociabil, *o luptă continuă cu orgoliul, dar şi un orgoliu al umilinţei duse la extrem, anticipând în unele dintre manifestările sale ascetismul creştin*[24]. Alături de *askêsis*, „antrenament", *atyphia* este „una dintre noţiunile fundamentale" ale filosofiei cinice, moştenită de la Antisthene. Chinurile, ca şi proasta reputaţie, reprezentau un bine în ochii filosofului cinic, pentru că ajutau la această permanentă punere la încercare a orgoliului şi antrenau subiectul etic în vederea accederii la constanţă sufletească,

[24] Foucault este interesat, mai curând, să contrasteze etica ascetică a cinicilor şi cea creştină, la fel cum făcuse şi cu asceza stoică şi cea creştină, în cursul din 1982. După el, *umilinţa* (smerenia) creştină „este o stare, o atitudine a spiritului manifestându-se şi punându-se la încercare prin umilinţe îndurate", în timp ce *dezonoarea* cinică ar fi „un joc cu convenţiile referitoare la onoare şi dezonoare, în care cinicul, chiar în momentul în care joacă rolul cel mai dezonorant, îşi scoate în faţă orgoliul şi supremaţia. Orgoliul cinic se sprijină pe încercările (*épreuves*) sale. Cinicul îşi afirmă suveranitatea şi stăpânirea prin intermediul acestor probe (*épreuves*) de umilire, în timp ce umilinţa sau, mai degrabă, umilinţa creştină va fi o lepădare de sine (*une rénonciation à soi-même*)" (Foucault 2009a, 242). Apoi, desigur, ceea ce deosebeşte creştinismul atât de cinism, cât şi de platonism, este „principiul ascultării (*obéissance*) de un altul, în această lume şi din această lume, pentru a putea avea acces la viaţa adevărată" (293). Se cuvine, totuşi, adăugat faptul că atunci când Foucault pune problema „posterităţilor cinismului", prima invocată este chiar „ascetismul creştin": „există nenumărate exemple probând această proximitate extremă între practica dezgolirii (*dépouillement*) cinice ca mărturie (*témoignage*), martiriu al adevărului şi asceza creştină tot ca mărturie a adevărului (chiar dacă e vorba de un alt adevăr)" (167).

stăpânire de sine şi impasibilitate[25]. În raport cu Antisthene, „Diogene va radicaliza această morală a actelor fondate pe efort şi voință, dezvoltând ideea unei lupte ce trebuie purtată în favoarea naturii şi împotriva civilizației prin intermediul « falsificării monedei » (*paracharattein to nomisma*) şi preconizând un antrenament (*askêsis*) al trupului cu finalitate morală" (Goulet-Cazé 2014, 29): „calea scurtă către virtute" (*un raccourci vers la vertu*), aşa cum era adesea caracterizată doctrina cinică (Foucault 2009a, 191; Goulet-Cazé 2014, 43-48).

10. *Cinismul ca „viață militantă"*. Observația lui Gros mi se pare edificatoare: dintre toate alternativele de viață filosofică, viața cinică este, prin excelență, o viață *de rezistență*, motiv pentru care l-a şi fascinat pe ultimul Foucault, găsindu-i avataruri moderne în viața de revoluționar sau în cea de artist al avangardei[26]. De aici, şi şocantele luări de cuvânt ale cinicului, *parrêsia* sa, care, „departe de a căuta un consens, de a pacifica diferendele", încearcă să spulbere „punerea în comun a laşităților şi confortul majorităților tăcute" (Gros

---

[25] Despre *adoxia*, „proasta reputație, imaginea pe care o lăsăm despre noi înşine atunci când am fost insultați, disprețuiți, umiliți de ceilalți", convertită în „valoare pozitivă", în răspăr cu dominanta societății greceşti şi romane, vorbea şi Foucault (2009a, 240) atunci când tematiza viața adevărată a cinicului ca viață *neamestecată*, nu în sensul purificării ideale a sufletului, ca în platonism, ci în sensul unei sărăcii reale, efective, materiale şi al declasării sociale asumate voluntar de către filosoful cinic.

[26] Legătură sugerată şi de Sloterdijk (2003, 198): „Neokynismul secolului XX intră în scenă odată cu dadaismul".

2011, 64). În ultimă instanță, veridicția cinică ar implica, potrivit aceluiaşi comentator, un permanent „apel la transformarea de sine şi a lumii”. Ceea ce ne permite să înțelegem sensul considerațiilor finale din manuscrisul lui Foucault şi, încă o dată, al eliminării valorii de adevăr a „identității cu sine”. Dacă *logos*-ul adevărat implică identitatea dintre a gândi şi a fi, „viața adevărată” îl implică pe Celălalt, în forma unei Alterități radicale şi a refuzului de a se fixa „în iluzia confortabilă a unei identități definitive şi stabile” (Gros 2011, 64). Platonismului, ca travaliu de purificare a sufletului în vederea accesului la o *altă* lume, Foucault (2009a, 310) îi opune cinismul, „curaj al adevărului”, „punere la încercare de sine, reducere la animalitate, luptă în această lume împotriva lumii”. Dar despre oricare fel de „viață adevărată” am vorbi, se cuvine reținut faptul că „nu există instaurare a adevărului fără o poziție esențială a alterității; adevărul nu este niciodată acelaşi-ul; nu poate exista adevăr decât în forma unei alte lumi şi a unei vieți altfel (*la vie autre*)” (311).

Prin aceste însemnări finale de curs pe care nu a mai apucat să le rostească public, filosoful francez realizează un gest cu semnificație multiplă. În primul rând, desfide orice tentativă de interpretare a „grijii de sine” în termenii unui individualism narcisic, ai retragerii de pe scena publică, punând în legătură deziderații generic al stângii de transformare a realității sociale cu lecția antică a transformării de sine. În al doilea rând, atestă, încă o dată, acel filon nietzschean al gândirii sale care l-a făcut să refuze fixarea în orice matrice identitară, în numele „dreptului la diferență, variație şi metamorfoză” (Deleuze 2004, 113): viața

adevărată implică o viață *altfel* (decât „se" obişnuieşte), dar şi perspectiva unei *alte* vieți, una mai bună pentru noi toți, pe care nu trebuie să încetăm vreodată a o căuta, atât pe cont propriu, cât şi împreună cu prietenii noştri „critici". Astfel, gânditorul francez contrabalansează scepticismul său teoretic prin împăcarea, *în calitate de filosof*, cu o întreagă viață de activism civic, de lupte punctuale pentru drepturile „guvernaților", duse din postura marginală a celui ce rezistă oricărei înregimentări politice.

BIBLIOGRAFIE

Brown, Peter. 1993. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge and London: Harvard University Press.

Deleuze, Gilles. 1969. „Renverser le platonisme". În *Logique du sens*, Paris: Éd. de Minuit: 292-307.

-----. 1986/2004. *Foucault*. Paris: Éd. de Minuit.

Diogenes Laertios. 1997. *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*. Traducere C.I. Balmuş. Iaşi: Ed. Polirom.

Dion Chrysostomos. „The Fourth Discourse on Kingship". Disponibil la: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/4*.html

Foucault, Michel. 1983. „The Subject and Power". În H. Dreyfus şi P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (2nd ed.). Chicago: Chicago University Press: 208-226.

-----. 1993. „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth". *Political Theory*. Vol. 21, Nr. 2: 198-227.

-----. 2001. „Questions à Michel Foucault sur la géographie". În *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Quarto, Gallimard: 28-40.

-----. 2004a. „Ce sunt Luminile? (I)". În *Ce este un autor? Studii şi conferințe*. Traducere B. Ghiu. Cluj: Idea Design & Print: 64-78.

-----. 2004b. *Hermeneutica subiectului.* Traducere B. Ghiu. Iaşi: Polirom.

-----. 2007. *Naşterea Biopoliticii. Cursuri ținute la Collège de France (1978-1979)*. Traducere B. Ghiu. Cluj: Idea Design & Print.

-----. 2009a. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Paris: Seuil/Gallimard.

-----. 2009b. *Securitate, teritoriu, populație. Cursuri ținute la Collège de France (1977-1978)*. Traducere N. Ionel. Cluj: Idea Design & Print.

-----. 2012. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris: Gallimard/Seuil.

-----. 2013. *Guvernarea de sine şi guvernarea celorlalți. Cursuri ținute la Collège de France (1982-1983)*. Traducere B. Ghiu. Cluj: Idea Design&Print.

-----. 2014. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Paris: Gallimard/Seuil.

Gros, Frédéric. 2002. „La *parrhêsia* chez Foucault (1982-1984)". În Fr. Gros (editor), *Foucault: Le courage de la vérité*. Paris: P.U.F: 155-166.

-----. 2003. „Foucault face à son oeuvre". În P.-Fr. Moreau (editor), *Lectures de Michel Foucault. Sur les* Dits et écrits. *Volume 3*. Lyon: ENS Éditions: 93-101.

-----. 2004. „Michel Foucault, une philosophie de la vérité”. În A. Davidson and Fr. Gros (editori), *Michel Foucault: Philosophie (anthologie)*. Paris: Gallimard: 11-25.

-----. 2005. „Le souci de soi chez Michel Foucault: A Review of *The Hermeneutics of the Subject*”. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 31, Nr. 5-6: 697-708.

-----. 2011. „Foucault et la vérité cynique”. *Revista de Filosofia: Aurora*, Vol. 23, Nr. 32: 53-66.

-----. 2015. „*Subjectivité et vérité* : Quelques concepts inédits”. În D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (editori), *Michel Foucault : Éthique et vérité (1980-1984)*. Paris: Vrin: 79-86.

Goulet-Cazé, Marie-Odile. 2014. *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*. Paris: Vrin.

-----. 2015. „Michel Foucault et sa vision du cynisme dans *Le Courage de la vérité*”. În D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (editori), *Michel Foucault : Éthique et vérité (1980-1984)*. Paris: Vrin: 105-124.

Hadot, Pierre. 2001. *La philosophie comme manière de vivre : Entretiens avec J. Carlier et A. Davidson*. Paris: Albin Michel.

Iftode, Cristian. 2013. „Foucault's Idea of Philosophy as 'Care of the Self': Critical Assessment and Conflicting Metaphilosophical Views”. *Procedia: Social and Behavioral Sciences, Elsevier*, 71: 76 - 85.

-----. 2014. „Sartre şi problema libertății”. *Revista de filosofie*, Editura Academiei Române, Vol. LXI, Nr. 6: 681–696.

Kant, Immanuel. 1784. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. Disponibil la: http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3505/1.

Renaut, Alain. 1998. *Era individului. Contribuție la o istorie a subiectivității*. Traducere de C. Ciubotaru. Iaşi, Institutul European.

Sloterdijk, Peter. 1987. *Critique of Cynical Reason*. Traducere engleză de M. Eldred. Minneapolis: University of Minnesota Press.

-----. 2000. *Critica rațiunii cinice. Vol. I*. Traducere de T. Pârvulescu. Iaşi: Polirom.

-----. 2003. *Critica rațiunii cinice. Vol. II*. Traducere de T. Pârvulescu şi S. Munteanu. Iaşi: Polirom.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Tillich, Paul. 1953. *Der Mut zum Sein*. Stuttgart: Steingrüben / 2000. *The Courage to Be*, Yale University Press.

Vernant, Jean-Pierre. 2007. „L'individu dans la cité". În *Oeuvres II*, Paris: Seuil: 1455-1471.

Veyne, Paul. 1997. „The Final Foucault and His Ethics". În A. Davidson (editor), *Foucault and his Interlocutors*. Chicago and London: Chicago University Press: 225-233.

Cinismul și socialismul multilateral dezvoltat. Gânduri cu Cezar Mititelu

Bogdan Rusu

„La ce bun un om care și-a petrecut deja tot timpul filosofând fără a neliniști vreodată pe cineva?” [DIOGENE din Sinope (*apud* Stobeu, *in* Pacquet 1995, 74)]

Abstract. CYNICISM AND MULTILATERALLY DEVELOPED SOCIALISM. REFLECTIONS WITH CEZAR MITITELU. Cezar Mititelu (1945-1999) was a Marxist philosopher without any written work. He lived the life of a semi-vagabond for 26 years, refusing paid work during all that period. He was persecuted by Ceaușescu’s regime for his way of life and even sentenced to correctional prison for “social parasitism”. In this paper I reconstruct Mititelu’s ideas, based on oral and written testimonies and on documents form the Archives of the former political police, and interpret Mititelu’s life and activity as illustrating a Cynical solution to the problem of how to live a good life in the concrete context of the “multilaterally developed socialism” in Socialist Republic of Romania.
Keywords: Cezar Mititelu, Cynicism, Marxism, estranged labor, alienation, freedom, responsibility.

Cezar Mititelu (1945-1999) a fost un filosof marxist. El a fost singurul filosof român, marxist sau nemarxist, care a gândit

concretul istoric în care trăia și, plecând de aici, posibilitatea unei soluții de viață, pentru individ, în acord cu exigențele unei existențe autentic umane. Mititelu Cezar, absolvent al Facultății de Filosofie a Universității din București, a fost singurul care a legat întrebarea moral-politică fundamentală „cum să trăim o viață bună și dreaptă?" de contextul concret al Republicii Socialiste România.

Mititelu nici n-a boicotat istoria, nici n-a rezistat regimului totalitar prin cultură, adică prin confecționarea unei ideologii destinate să elimine magic simptomele unei boli ale cărei cauze erau înseși condițiile de posibilitate ale oricărei producții ideologice. Ceea ce înțelesese Mititelu era că trăia în România „epocii de aur", a „socialismului multilateral dezvoltat", în care Ceaușescu „aplica" marxismul la „condițiile particulare" ale societății românești. Precum un alt adept al materialismului istoric, Ștefan Zeletin, el văzuse limpede că procesul istoric se petrece peste tot, în orice condiții, după aceleași legi. „Aplicarea marxismului la condițiile particulare ale unei societăți" este un nonsens, mai întâi pentru că marxismul „nu se aplică, ci se creează"[1], apoi pentru că aceasta ar echivala, în fapt, cu renunțarea la marxism.

Marxismul, însă, nu gândise până atunci problema societăților din blocul estic, în tot cazul, nu în mod satisfăcător, adică științific și nu ideologic. Nicio înțelegere autentică a concretului istoric nu apăruse în și din sânul acestui concret istoric. În RSR, ca și aiurea, mai toți oamenii întorceau spatele realității concrete, duceau o existență ruptă

[1] Declarație olografă din 21.06.77, DUI „Parazitul", vol. I, f. 38.

de realitate, de nebuni prinși într-o halucinație colectivă. Existența umană era, astfel, penetrată de minciună, de fals, în toate aspectele ei. Omul românesc era lunatic, captiv într-un vis al relei credințe, un adormit a cărui condiție nu diferea fundamental de cea a oamenilor din filmul *Matrix*. Sau a prizonierilor din peștera platoniciană, dacă dorim un alt exemplu. Cezar Mititelu a fost cel care s-a trezit, s-a scuturat de adormirea molipsitoare și, treaz, deștept, a încercat să-i deștepte și pe ceilalți adormiți. Ieșirea din peșteră este, la Platon, simbolică, la fel ca și peștera însăși. Dar ce-ar fi dacă peștera ar fi reală și, în afara ei, nimic? Cum ar trebui să trăiască cel din peșteră care, totuși, a reușit să iasă din peșteră și astfel să cunoască nu *irealitatea* acesteia, *neadevărul* ei, ci faptul că nu există altă realitate și alt adevăr decât peștera cu întunericul și cu lanțurile ei?

Mititelu Cezar, absolvent fără examen de stat al Facultății de Filosofie a Universității din București, a înțeles că trăia într-o *societate a nemuncii*. În perioada anterioarei studenții ieșene, la Facultatea de Geografie, jucând fotbal pe maidan, a fost căutat de activistul UTC care l-a adus *volens-nolens* să dea examen la geologie. Nu pregătise acest examen, de aceea juca fotbal în loc să se prezinte la examinare. Cu toate acestea, a luat nota opt. Această întâmplare neexcepțională i-a deschis ochii asupra naturii societății din RSR: o societate în care cheia succesului nu era munca, în care regula era trasul chiulului, în care oamenii fugeau cât puteau de răspundere și se preocupau doar de a duce o viață cât mai confortabilă, de a avea mașină, de a mânca bine și de a bea și mai bine.

După unele relatări[2], această revelație l-a împins să abandoneze studiile de geografie și să dea la Facultatea de Filosofie, ca să vadă dacă însuşi marxismul ne învață așa, să nu muncim.

Mititelu a realizat că trăia în împrejurări istorice care nu semănau cu niciunele pe care le cunoscuse înainte omenirea. Marea Revoluție din Octombrie „eliberase complet omul"[3], distrugând vechile relații de producție și creând condițiile pentru socializarea mijloacelor de producție care ar fi trebuit să conducă la comunism. Revoluția abolise un sistem în care omul era exploatat de către om și, liberând munca, deschisese drumul împlinirii de sine a muncitorului, a cărui existență, până atunci, fusese umană „doar în funcțiile sale animalice – mâncatul, băutul și procrearea, sau cel mult în folosirea locuinței, a podoabelor etc." (Marx 1987, 67), în rest fiind animalică, mai ales în actul muncii. Omul eliberat putea să-și reaproprieze munca, astfel încât ea să revină la sine ca activitatea umană prin excelență, activitatea în care omul realizează ceea ce Marx numea „esența generică".

Revoluția din Octombrie marca un punct de cotitură în destinul omenirii, un prag soteriologic dincolo de care nu mai exista întoarcere: „începând cu data de 7 noiembrie s-a trecut în imperiul libertății"[4]; „la 7 noiembrie 191[7] ... omul a fost eliberat complet, tot ceea ce a existat înainte de această

---

2 Meluș Negrescu, conversație Facebook cu autorul, 05.08.2016.

3 Raport privind contactarea numitului Mihalcea Ion, 30.12.1978, DUI „Parazitul", Vol. I, f. 186v.

4 Notă-raport după discuția cu Alfiri Ion, 09.04.76, DUI „Parazitul", vol. I, ff. 9-13.

dată nu merită a fi luat în seamă”[5]. Cum moartea și învierea lui Hristos eliberaseră omul de păcatul strămoșesc și deschiseseră posibilitatea fiecărui om de a se salva, Marea Revoluție Socialistă dăduse și ea fiecărui om din blocul comunist posibilitatea de a se salva, de a se mântui, ieșind din zoologie și ridicându-se la umanitate: „ulterior acestei date [7 noiembrie, n.m.] scopul activității oamenilor nu trebuia să fie altceva decât perfecționarea deplină a ființei umane prin autoeducație [...]”[6].

Ce se întâmplase, însă, în fapt? Ca deseori în istoria universală, faptul refuzase să se alinieze cu dreptul. În drept omul fusese liberat; în drept mijloacele de producție fuseseră socializate; în drept munca (re)devenise liberă. În fapt, însă, omul era tot aservit, nu burgheziei, ci administrației; mijloacele de producție nu fuseseră decât naționalizate, muncitorul nu era coproprietar al acestora, ci statul devenise patronul său; munca nu era liberă, ci tot constrânsă, cu deosebirea că acum era chiar obligatorie[7]. Criza istorică era profund similară, din punct de vedere teoretic, celei care a dus la scindarea hegelianismului în curentul de stânga și cel de dreapta. Între ideea socialismului și realitatea lui exista o contradicție reală, pe care românii fie o ignorau văzându-și de umplutul burții, fie o eschivau refugiindu-se în ideal și sfidând, adică negând, realitatea. Mititelu s-a plasat ferm în

---

5 Raport privind contactarea numitului Mihalcea Ion, *ibid.* În original data este greșită, apare 1918 în loc de 1917.

6 *Ibid.*

7 Legea 25/1976, Decretul 153/1970, Codul muncii prevedeau obligativitatea încadrării în muncă și sancționau neîncadrarea.

realitate și a negat adecvarea ei la ideal: a arătat că „socialismul multilateral dezvoltat” nu e socialism, ci „cu totul altceva”[8]. Potrivit lui Mititelu, revoluția fusese lăsată baltă. „De la victoria revoluției socialiste nu s-au produs modificări « revoluționare », spunea în acest spirit cezaristul Meluș Negrescu, „realitățile din țara noastră nu se deosebesc de cele din lumea capitalistă, ... este vorba la noi, de « goană după valută », de o activitate unilaterală a partidului, care se rezumă la creşterea producției naționale, neglijându-se satisfacerea necesităților, mai ales spirituale, ale oamenilor muncii”[9]. Democrația, în contextul „democrației populare” din RSR, „înseamnă dictatură”[10], „în socialism nu poate exista o libertate reală”[11]. Ca și în Prusia restaurației, putem spune, libertatea nu era real-efectivă (*wirklich*), ea era doar ideală. Realizarea libertății – adică a comunismului – cerea, însă, foarte multă muncă, pretindea ca cel care vrea să se elibereze, transformându-se pe sine în procesul de transformare a societății, să *muncească* cu simț de răspundere. Or, constatarea lui Cezar Mititelu a fost că toată lumea fuge de răspundere, din frică. Proletariatul român suferea de aceeași boală ca și cel occidental, care „nu face revoluție deoarece îi este frică de răspundere – adică de libertate”[12]. Proletariatul a făcut – sau în numele lui s-a făcut – o Revoluție fără precedent care,

---

8 Mititelu, cf. Notă-raport după discuția cu Alfiri Ion, *ibd.*

9 Raport privind abaterile unor studenți de la Facultatea de Istorie-Filosofie a Universității din București, din 4.04.78, DUI „Parazitul”, vol. I, f. 47.

10 Notă-raport după discuția cu Alfiri Ion, 09.04.76, *ibid.*

11 *Ibid.*

12 Notă Rădulescu Gaby, 24.03.80, DUI „Parazitul”, vol. II, f. 50.

sfărmându-i lanțurile, i-a dat posibilitatea să devină efectiv-liber; or, proletariatul, victimă a unei angoase istorice, a refuzat libertatea, precum un animal ținut în cușcă prea mult timp, și și-a pus un nou stăpân, o administrație ridicată din rândurile sale.

Aceasta era peștera platoniciană a socialismului multilateral dezvoltat, și aceștia erau oamenii peșterii, care se duceau la serviciu, unde trăgeau chiulul, se întorceau acasă, deschideau Europa Liberă, îl înjurau pe Ceaușescu, după care se duceau, la chenzină, să-și ia banii[13]. Oameni care „nu se realizează ca oameni (nu se manifestă creator și deci nu se deosebesc prea mult de regnul animal)"[14]. Masa, considera Mititelu, „este principal ocupată cu satisfacerea dorințelor, poftelor, necesităților primare, imediate, biologice. Omul generic de astăzi este cel ce vrea să mănânce bine, să bea și să se prăsească, filosofie de gândac în esență"[15]. Munca, în aceste împrejurări, nu era defel liberatoare și umanizantă, cum ar fi trebuit să fie potrivit conceptului său pozitiv[16], ci, în realitatea sa, se reducea la o

---

[13] Această descriere e compilată plecând de la mai multe documente, între altele un Raport cu propuneri de avertizare a numiților Mititelu Cezar, Iuga Nicolae, Vlasie Călin și Teișanu Vladimir, studenți anul II filosofie, din 18.05.1976, DUI „Parazitul", vol. I, f. 27: „oamenii spun despre societatea noastră că nu este bună, înjură regimul, dar după aceasta merg să-și ia salariul".

[14] Notă „Mihai", 16.06.76, DUI „Parazitul", vol. I, f.72.

[15] Notă „Lucian", 1978, DUI „Parazitul", vol. I, ff. 111-130. Această notă, foarte bogată, este una dintre principalele surse contemporane de informație despre ideile lui Mititelu.

[16] *Cf.* Hegel (1965), Marx (1987) etc.

simplă „vânzare a forței de muncă, la prostituare”[17]. Munca salariată în RSR era, în realitatea ei, nemuncă, „prostituție”, aservire, înstrăinare, îndobitocire. Ca și în capitalism, cu deosebirea că alienarea capitalistă este pre-revoluționară, în timp ce aceea „socialistă” este post-revoluționară. În capitalismul dezvoltat *mai este de făcut* revoluția; în socialismul multilateral dezvoltat *nu mai este nimic de făcut*. Zeletin remarcase de multă vreme că ideologiile nu țin pasul cu schimbările economice, că există o inerție a mentalităților care face ca, adesea, o realitate nouă să fie însoțită de o ideologie veche. Schimbările de infrastructură nu generaseră o nouă conștiință, ci tot vechea conștiință, cea de exploatat, adică cea a exploatatorului, era instanța axiologică a societății socialismului multilateral dezvoltat. Voracitatea și imoralitatea capitalistului acumulării primitive de capital, disprețul lui pentru lege, nerăbdarea lui de a se îmbogăți, corupția, toate acestea s-au regăsit ca valori care normau implicit practica omului „socialist”, atât a celui de la putere, cât și a celui de jos. Această ideologie, în expresia ei național-comunistă, era, de fapt, reacționară și avea tot atâtea în comun cu socialismul cât avea și fascismul.

Cum se mai poate pune problema libertății în aceste condiții? Cum se poate trăi omenește în întunericul acestei peșteri? Ce mai e de făcut când nu mai e nimic de făcut? Noica spunea undeva că fiecare dintre noi moare într-o pagină din *Fenomenologia spiritului*. Cezar Mititelu a dat înapoi paginile cărților lui Lenin, apoi cele ale cărților lui Marx, apoi pe cele ale *Fenomenologiei* până la capitolul al

[17] Notă „Lucian”, *Ibid.*

patrulea. Soluția la problema libertății, în grota socialistă, nu putea fi decât individualistă; universală, poate, dar nu general-comună. Astfel, Mititelu a rescris secțiunea libertății conștiinței de sine. Însă nu stoicismul ne permite să înțelegem sensul destinului său, ci *cinismul*. Mititelu Cezar a descoperit o soluție cinică la problema cum se poate trăi o viață autentic umană în socialismul multilateral dezvoltat.

Eticheta de „Diogene român" i-a fost lipită încă din 1978, de către un jurnalist francez care nu cunoștea despre Cezar decât relatarea scriitorului Monciu-Sudinski. Mai către noi, Nicolae Iuga considera că acest supranume „îl definea cu exactitate" (2012, 60). Dar în ce sens aparține Mititelu aceleiași familii filosofice ca Diogene?

Doxografii greci au salvat de la uitare viețile unor filosofi ale căror scrieri fie n-au existat, fie s-au pierdut. Dovadă, se poate spune, că viețile lor au avut mai multă însemnătate, mai multă valoare decât scrierile lor; că operele lor principale au fost viețile lor. S-a pierdut ceea ce n-a trebuit să se păstreze sau ceea ce n-ar fi trebuit să existe. Ceea ce a reținut atenția umanității și ceea ce poartă în sine valori și învățăminte perene a fost, în aceste cazuri, viața. Viața, însă, transformată de o gândire, viața în care gândirea se realizează (devine *wirklich*), viața, cu alte cuvinte, în măsura în care e *praxis*. Numai în această condiție biografia devine implicit doxografie și, pe cale de consecință, expresie a unei idei. Nu este surprinzător, din această perspectivă, că viața unui Platon nu se cunoaște bine și că despre un Aristotel s-a putut spune că s-a născut, a gândit și a murit. Aici opera este corpus-ul de texte, „sistemul" și *theoria* primează în fața lui *praxis*.

Constatăm ușor o deosebire importantă între filosofii teoriei și filosofii praxisului, când e vorba de *evaluarea* operei lor. Valorile avute în vedere se atașează, pentru unii, scrierilor, pentru alții, vieții. O teorie filosofică adevărată sau frumoasă și o viață filosofică adevărată sau frumoasă sunt lucruri foarte diferite. Atât de diferite, încât un Diogene și un Platon nu suportă comparație. La limită, putem vorbi despre două forme de viață filosofică distincte (dar nu neapărat opuse): una contemplativ-teoretică și alta existențial-practică.

Reprezentanții cei mai puri ai celei de-a doua forme de viață filosofică au fost cinicii Antichității greco-romane. Aceștia, de la Diogene și Crates până la Favorinus și Demonax, au articulat un anumit mod de viață cu practica veridicției, a ceea ce Foucault (2009) numea *parrhêsia* etică. Cinismul a inventat „viața-adevărată”, ca punere a adevărului în existență. Opera cinicului este însăși viața lui, un eveniment fără rețetă, din care – cum din opera de artă nu se poate extrage o regulă a frumosului, după Kant – nu se poate extrage o normă universală. Norma fiecărei vieți cinice este imanentă vieții, este o *individuelle Gesetz*. Existența cinică, viața adevărată, este ea însăși expresia adevărului care, luând această expresie (nemaiatașându-se la discurs) devine inacceptabil.

Vedem bine operațiunea cinică: facerea unui scandal permanent din adevăr. Acest militantism extremist al adevărului definește pentru Foucault întreprinderea însăși a filosofiei. Filosoful este cel care își exhibă viața ca mărturie scandaloasă a adevărului, nu din gustul gratuit al provocării, ci pentru a neliniști conștiința celor care cred că duc o viață bună și dreaptă (Gros 2010).

Acel mod de viață este structurat, în bună tradiție socratică, de preocuparea sau grija de sine, *epimeleia heautou*. Cu cinicii, însă, preocuparea de sine capătă o dimensiune politică, pe care nu o avea la Socrate. Preocuparea de sine este, pentru cinic, preocupare de sine în vederea preocupării de alții. Or, această grijă de sine în vederea cetății, transpusă într-un mod de a fi, într-un *ethos*, nu este posibilă în afara veridicției (*parrhêsia*), care nu mai este însă *parrhêsia* politică, zicerea adevărului de la tribună, în fața cetății, ci *parrhêsia* etică. Pentru filosoful cinic problema nu este atât de a pronunța un discurs de adevăr, cât de a trăi o viață de adevăr. De aceea, viața este însăși condiția veridicției cinice și expresia cea mai proprie a adevărului. Ca punere în existență a adevărului, viața cinicului este un scandal. Paradoxul existenței cinice este acela că virtutea, dusă la limită, devine scandal.

Cinicul amintește permanent celorlalți *elementarul* care este fundamentul unei vieți bune și drepte, trăind el însuși o viață redusă la elementar: fără casă, cu o singură manta, cu toată averea încăpând într-o desagă, hrănindu-se frugal cu ceea ce oferă natura sau cu ceea ce procură cerșetoria. Cinicul spune provocator adevărul din piața publică, acolo unde își practică asceza în văzul tuturor, pentru a neliniști conștiințele oamenilor, pentru a-i scoate din adormirea lor, din amorțeala lor zoologică, din amăgirea că trăiesc o viață autentic umană. Spre deosebire de Socrate, Diogene nu este un personaj central al cetății, ci un marginal care își asumă acest statut tocmai pentru a fi în decalaj cu „normalitatea”, cu cotidianitatea medie, cum ar spune Heidegger. Spre deosebire de Socrate, Diogene nu este nici măcar cetățean,

statutul lui fiind acela de exilat. Cinicul se situează deliberat la periferia sau în afara cetății, își asumă poziția de exilat sau de cetățean al lumii, dar o face în vederea cetății, pentru binele acesteia. Acolo unde un Socrate refuză să își salveze viața evadând, pentru a nu vătăma legile cetății, un cinic nu se sfiește să „falsifice moneda”, la figurat și, uneori, la propriu, precum Diogene. Transgresiunea cinică se supune exigenței adevărului și libertății. Cu cinicii orice distanță dintre discurs și faptă este abolită, adecvarea mutuală a celor două trece în identitate dialectică. Precaritățile acestui raport de adecvare, în fond forme ale neadevărului, nu-l pot afecta pe cinic. La el nu poate fi vorba nici de faptă care nu-i pe potriva discursului, nici de discurs care nu-i pe măsura faptelor. Sinceritatea supremă apare ca perfectă consistență și coerență a unei existențe care nu ascunde ce este.

Putem, așadar, recunoaște în cinism o formă de *praxis* filosofic care nu se atașează neapărat la un curent de gândire. Foucault a subliniat că, din punct de vedere doctrinar, cinismul este o colecție de locuri comune. Nu există o teorie cinică, ci un refuz cinic al teoriei, chiar și al celei etice, în numele praxisului. Cinicul este cel care trăiește, făptuiește într-un anumit mod, vizând transformarea de sine și de alții, nu cel care aderă la un corpus doctrinar. Cinismul este un concept morfologic, înainte de a fi unul istoriografic. Transformarea de sine vizează „asemănarea cu Zeul”[18], pe ruta asumării unei animalități bune. Viața simplă, conformă

[18] Una dintre cele șase definiții tradiționale ale filosofiei în Antichitate: „asemănarea cu divinitatea pe cât îi stă omului în putință” (Platon, *Theaitetos* 176a).

naturii, trebuie să se inspire din viața animalului; căci o viață de animal nu e totuna cu o viață animalică: o viață de animal poate fi înalt umană, cum o viață de om poate fi josnic animalică. Cinicul urmărește recuperarea umanității, realizarea ei prin eliminarea deșeului, a surplusului care adoarme și ramolește, care scoate gândirea din condiția ei originară și o reduce la acceptarea pasivă a doxei, la cea reflexă a normelor și la un instrument util în tranzacțiile cu neesențialul.

Așa privind lucrurile, morfologic și nu doctrinar, Cezar Mititelu a fost un filosof cinic de aceeași anvergură cu cei despre care avem cunoștință de la Diogene Laerțiu și de aiurea.

Ceea ce a inspirat comparația cu Diogene din Sinope a fost, în primul rând, aspectul rigorist, pauper, aproape ascetic al vieții lui Cezar Mititelu. Unii dintre discipolii săi îl percepeau ca pe un călugăr laic[19], întrebându-se dacă nu a depus în secret voturile monahale. În scrisoarea trimisă de Monciu postului de radio Europa Liberă citim că „Singurele bunuri de care a dispus au fost hainele de pe el, o pătură și o sacoșă" (Ierunca 1995, 245); „Se mulțumește cu puțin, se întreține îndeosebi cu pâine și apă, doarme oriunde (în bucătărie, în pod, pe jos etc.)" (246-247). Dintr-o notă informativă scrisă de „Lucian", o persoană care l-a cunoscut foarte bine pe Mititelu, aflăm mai multe detalii despre posesiunile materiale ale acestuia și despre modul său de viață:

---

[19] Meluș Negrescu îl numește în numeroase rânduri „călugărul Cezar"; la fel, Gelu Popescu afirmă că îl percepea pe Cezar ca pe un călugăr.

„Averea sa personală se reduce la suma unor obiecte stricte ce pot încăpea într-o servietă. […] un ceas deșteptător Slava (pliabil), prosop, scrumieră, trusă de ras, ustensile de întreținut încălțămintea, o umbrelă și cam atât. Are o singură pereche de pantaloni, una de pantofi (negri), două perechi de ciorapi, o cămașă și o bluză, o căciulă, fular și palton. Nu mai are nici un fel de cărți, discuri, fotografii, scrisori, nici măcar ustensile de scris. Se deplasează în permanență cu servieta la dânsul. Atât posedă în ceea ce privește obiectele. [...] Nu are un domiciliu cât de cât stabil. [...] Nu pretinde nici un fel de confort acolo unde stă (vorbesc de confortul fizic). Doarme de preferință jos, învelit într-o pătură sau cearșaf, după sezon, întotdeauna îmbrăcat, scoțându-și ochelarii (are o singură pereche).”[20]

Tot de la „Lucian” aflăm că Mititelu avusese odinioară mai multe lucruri în posesie, între altele mai multe haine, cărți, discuri și un pick-up, „dar le-a vândut brusc pe toate, se pare într-un moment de criză profundă și totodată determinantă”[21]. După această criză s-a debarasat cât mai repede de acele lucruri, vânzându-le pe prețuri de nimic și, de atunci, întreaga lui avere o purta cu sine, *omnia mihi mecum*[22]. Simplificarea vieții (a lui și a altora) devenise la Mititelu o obsesie. El înțelesese că omul nu poate fi altfel

20 Notă „Lucian”, *ibid.*

21 *Ibid.*

22 Se cuvin aici niște nuanțări. Cezar Mititelu lăsa pe la cunoștințe cărți sau haine (e.g. scurta de iarnă, în timpul verii) pe care nu le putea purta cu sine fără a părea suspect. Voia să lase impresia, în cazul unui control al miliției, că este venit în vizită la București, două-trei zile (perioadă pentru care nu era necesară prevenirea miliției sau obținerea unei vize de flotant, pe care el, oricum, n-ar fi putut s-o obțină).

decât îi este mediul. Într-un mediu dezordonat, haotic, umplut de lucruri inutile, spiritul omului, conștiința lui, va fi tot haotică și îmbâcsită de deșeuri. Omul sfințește locul, obișnuia să spună; însă locul poate abrutiza omul, se poate adăuga. De aceea, Cezar Mititelu considera că „orice obiect în plus... reprezintă o pagubă. Fiecare lucru trebuie să-și justifice existența" și chiar își găsea ca vocație „să înlăture inutilul și să realizeze oportunul"[23]. Cu fiecare nou adept, Cezar își exersa această vocație:

> „cei ce discută cu el, după o perioadă, încep a-și vinde lucrurile ce nu sunt strict necesare, căpătând astfel timp și spațiu pentru ceea ce au de făcut. Îndeamnă la vinderea rapidă a cărților din biblioteca personală a celui interesat, înlocuindu-le cu « lista de 30 » plus cele ce sunt de stricta specialitate a respectivului, urmează televizorul, aparatul de radio, casetofonul, magnetofonul, după caz, diverse surplusuri. Apoi se face o curățenie generală, cu concursul lui Cezar, urmată de aranjarea funcțională a lucrurilor rămase."[24]

Criteriile după care se considera că prezența unui lucru este justificată și după care se dispuneau lucrurile rămase în locuință n-au ajuns până la mine[25]. În ce privește

---

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*

[25] Posed doar informație fragmentară, de pildă că orice om trebuia să posede o trusă de lustruit pantofii, că trebuia ca pantofii să fie cu șireturi și de culoare închisă, că trusa de igienă trebuia să conțină o forfecuță de tăiat unghii și nu o unghieră, că ceasul trebuia să aibă cadranul cu cifre și nu cu linii, că în orice casă trebuia să se găsească o trusă de scule, că nu trebuia ca prizele

cărțile care puteau fi păstrate, Mititelu era foarte strict. Toți cezariștii primeau o listă cu 30 (sau 32, sau 33) de intrări, al cărei conținut a variat în timp, dar care începea invariabil cu *Biblia* și conținea operele lui Cehov, diverse scrieri de Tolstoi, Gogol, Babel, Bunin, Swift, Stendhal, Turgheniev, Stravinski și alții, în principal scriitori ruși. Totuși, uneori admitea și păstrarea altor cărți[26]. Într-o carte a lui Mihai Vlasie, cunoscut al lui Cezar pe la care acesta a și locuit sporadic între anii ’73-’76, *Smochinul neroditor*[27], se găsesc ecouri ale felului în care Cezar înțelegea ca o carte să-și justifice existența în bibliotecă. Vlasie îl redă sub forma unui „joc de-a spartul bibliotecii”:

> „*Jocul* e foarte simplu. Dumneata va trebui *să-ți aperi cărțile*: eu iau o carte din bibliotecă și îți pun câteva întrebări; dacă răspunzi la toate, o așez la loc, dacă nu, o pun jos. Cărțile pe care nu le poți apăra le ducem la anticariat. […]
> – Care sunt întrebările? insistă ea puțin speriată, lăsându-se moale pe speteaza fotoliului.
> – Ți le spun îndată... Te rog să asculți cu luare aminte și dacă nu-ți convin, poți să renunți. Iată-le: *De ce ai cumpărat cartea? Ai citit-o? De ce o ții în bibliotecă? Cum legi această carte de viața dumitate?*” (Vlasie 1986, 119-120)

---

electrice să se afle îndărătul mobilelor și altele care nu permit degajarea vreunui principiu general.

26 De exemplu, în cazul M.C.N., profesoară de engleză, a admis păstrarea dicționarelor.

27 Mulțumesc domnului Victor Dobrescu pentru a-mi fi adus la cunoștință existența acestei cărți.

În cartea lui Vlasie o farmacistă apără o carte care conținea povestea „Prâslea cel voinic și merele de aur”. Iată justificarea, acceptabilă dintr-o perspectivă cezaristă:

> „Dacă mi s-a întâmplat ceva bun în viață a fost un moment de trezire, când mi-am dat seama că viața mea a fost ca o călătorie în somn. Atunci când m-am trezit, mi-am amintit de această carte de povești și mi-am spus: Elena, pune-ți ca Prâslea țepușa sub bărbie să nu mai adormi! De atunci, asta se întâmpla acum câțiva ani, simt dureros țepușa, dar nu pot s-o mai scot de aici, căci ea face să-mi cadă solzii de pe ochi... ”(123)[28]

Mititelu proceda la fel și în ce privește discurile, organizând „cezarizatului” o discotecă, exclusiv cu piese de muzică clasică. Se investise și în alcătuirea unei liste de titluri muzicale[29], conținând aproape două sute de titluri. Lista era organizată pe culturi: Italia – Musica cantabilis; Germania – Musica Metaphysica; Franța – Musica rationalis; Scandinavia – Musica mystica; Slavia – Musica impetuosa. De exemplu, din muzica italiană intrau pe listă Menuetul lui Bocherini, Concertele nr. 1 și 2 pentru vioară și orchestră de Paganini, 24 de capricii pentru vioară și orchestră de același, Aria lui Arlechino „O Colombina” din „Paiațele” lui Leoncavallo, Aria calomniei din „Bărbierul din Sevilla” de

---

28 Țepușa lui Prâslea este invocată și într-un text inedit de Viorel Horj (2014), ceea ce confirmă că exemplul provine de la Cezar Mititelu.

29 În privința rostului listelor, părerile cezariștilor sunt divizate. Unii (e.g. Negrescu) consideră că au valoare de canon (normativă), alții (e.g. Nanu) le consideră deschise și simplu orientative (valoare euristică).

Rossini, Preludiul orchestral (act 1 și 3) din „Traviata" lui Verdi și Corul mut din „Madame Butterfly" de Puccini[30].

Al doilea aspect al ascezei lui Mititelu ținea de raportul său la pretențiile „fratelui porc". Se mulțumea adeseori cu pâine și apă și cu dormitul pe jos, dar asta nu înseamnă că refuza condiții mai confortabile, dacă se putea. Totuși, Mititelu învățase să se poată limita la necesar fără a suferi. „Lucian" folosește chiar termenul „antrenament":

> „Doarme în orice condiții: zgomot, lumină, frig pe o « ilizibil » și probabil pentru a nu își pierde antrenamentul câștigat în lungi perioade de pâine plus apă aceasta făcându-l în stare să reziste perioade destul de lungi fără hrană, lucru folositor în detențiune sau de exemplu dacă ar sta ascuns și izolat."[31]

Acest antrenament, similar celui al înțelepților greci (*askêsis*), implica controlul pasiunilor, dominarea simțurilor de către o voință călită prin traversarea situațiilor de privație. „Lucian" remarcă:

> „simțurile sale au devenit teoretice[32], dând astfel răspuns la întrebarea firească: cum poate supraviețui, ba chiar munci un

30 *Apud* C. Nanu (2000).

31 Notă „Lucian", *Ibid.*

32 Un cezarist a emis părerea, într-o conversație privată, că se găsește aici un ecou al *Manuscriselor economico-filosofice* ale lui Marx, unde acesta scrie : „nemijlocite în practica lor, simțurile au devenit *teoreticieni*" (Marx 1987, 95). Lucrul nu este plauzibil, nu există nicio legătură între contextul în care apare sintagma la Marx și contextul în care apare sintagma omofonă la „Lucian", între ce gândește Marx și ce vrea să spună „Lucian". Cel mai

om în asemenea condiții. Convingerile sale sunt atât de puternice, angajarea sufletească atât de mare încât foamea, frigul, zgomotul, durerea se surdinează, devin secundare din principale, din determinante în stăpânite."[33]

Și tot el constată consecințele acestei asceze asupra organismului lui Mititelu:

„Rezultatul biologic se produce lent, pentru că nu pot fi nesocotite legile naturii ci doar amânate sau altfel redirecționate efectele lor. Dinți în gură mai are puțini, părul îl cunoașteți [cărunt la treizeci și ceva de ani, n.m.], e sub greutate, pielea și osul, vederea slăbită, ba mi se pare că nici de auzit nu aude firesc."[34]

Într-adevăr, Mititelu era nefiresc de slab, cântărea vreo patruzeci și cinci de kilograme, avea dantura proastă, părul alb și purta ochelari cu dioptrii mari. Cu toate acestea, există mărturii că nu se îmbolnăvea niciodată și că nu lua niciodată nici măcar aspirină sau algocalmin.

Se pare că Mititelu ar fi fost nemulțumit de apropierea de Diogene. S-ar fi opus etichetării lui drept cinic și ar fi

---

probabil, acesta din urmă vrea să spună că simțurile au devenit anexe ale gândirii și voinței, că durerea este pentru Mititelu un simplu gând pe care îl poate, prin urmare, controla cu gândirea și voința. Mititelu spunea că voința, fiind de natură intelectuală, nu se poate aplica decât la ceva de natură intelectuală, deci la gând (*apud* Negrescu, conversație Facebook cu autorul 05.08.2016).

33 Notă „Lucian", *Ibid.*

34 *Ibid.*

afirmat că e cirenaic[35]. Lucrul nu e hotărâtor, întrucât chiar Aristip era considerat un „câine": Diogene însuși l-a numit „câine regal", pentru că „se bucura de clipa de față și nu-și da osteneala să-și procure o plăcere care nu era prezentă" (Laerțiu, 66); adică deoarece trăia în concretul senzației, „întru imediat" (Blaga), ca un animal (și pentru că era la fel de „nerușinat" ca cinicii, ducând și el o viață de cerșetor, însă la curțile bogaților). Hegel (1963) arată că cirenaismul și cinsimul, cele două școli de mici socratici, reprezintă același moment în istoria filosofiei. În plus, cum arată William Desmond, „cinismul a luat o mare varietate de forme. Este comun să se clasifice aceste forme în curente de cinism ascetice și hedoniste" (2006, 5). În orice caz, combinația de ascetism și hedonism nu este imposibilă, ea caracterizând epicurismul. Monciu-Sudinski pare să-l perceapă pe Mititelu ca pe un fel de epicurian:

> „Prin extraordinara capacitate a filosofului de a renunța « la cele lumești » – de exemplu dacă îi ofereai 10 lei îți înapoia 5 pentru că suma de 10 lei era o adevărată amenințare a liniștii lui lăuntrice – reușea să evite mizeriile vieții și deci să scape de balastul care îl împiedică pe om să atingă cele mai înalte forme în cunoaștere și îl îndepărtează de adevăratele satisfacții estetice."[36]

În aceste rânduri este vorba despre ataraxie (liniștea lăuntrică) și despre asceza care are drept scop câștigarea și menținerea ataraxiei. Viața lui Mititelu ar fi una contemplativă, dedicată

35 *Apud* Meluș Negrescu, conversație Facebook cu autorul, 05.08.2016.

36 Notă din 20.05.78 de „Procopiu", DUI „Manu", vol. I, f. 27.

cunoașterii și satisfacțiilor estetice, un hedonism superior. Ceea ce corespunde întru totul epicurismului, dar nu corespunde întru totul modului de viață al lui Cezar, cum se va vedea mai departe.

Atât Monciu, cât și Candiescu și „Lucian" insistă asupra virtuților morale ale lui Cezar Mititelu, a aderenței lui la „înaltele valori morale"[37]. I se atribuie „vocația simplității și vocația libertății"[38], corectitudinea și integritatea, demnitatea[39], sinceritatea[40], unitatea gândului cu fapta[41]. Monciu vorbește despre „sinceritatea obișnuită" a lui Mititelu. Obișnuința, habitudinea (*hexis*) este genul logic al virtuții, la greci. Cât despre „sinceritate", cuvântul grec care se potrivește contextului este *parrhêsia*, veridicție.

Acest portret de înțelept eudemonist nu lasă să se vadă decât puțin din dimensiunea cinică a lui Mititelu. În afara ascetismului, ea se vădește în viața de vagabond și cerșetor dusă de el. Mititelu însuși spunea despre sine că este un vagabond și un cerșetor (chiar dacă vagabondajul său însemna doar lipsa unui domiciliu stabil și cerșetoria, doar acceptarea de bunuri și bani de la cunoscuți[42]). Un cerșetor

---

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 Acestea trei în declarația lui Candiescu, *in* Ierunca 1995.

40 Monciu, *in* Ierunca 1995.

41 „Lucian", Negrescu (conversație Facebook cu autorul), Nanu („Catehismul cezarian").

42 Iarăși se cuvine o nuanțare, nu lipsită de importanță. „Lucian" scrie: „Nu are provizii sau stocuri de alimente. Consumând atât de puțin și din asemenea surse nu are nevoie decât de venituri infime pentru a se întreține. De obicei cei ce îl găzduiesc pentru

vagabond care cară după el, într-o desagă (servietă la Mititelu), toate bunurile sale, aceasta este o descriere exterioară adecvată unui cinic antic. „În forma lor cea mai pură, spune Desmond, cinicii « adevărați » sau « duri » sau « riguroși » sau « ascetici » trăiau ca vagabonzi săraci, având doar o manta, un toiag și o traistă, în care aveau puțină mâncare și, poate, vreo carte. Aceștia trăiau pe cât de frugal cu putință și nu cereau aproape nimic de la alții, decât să-și reformeze modurile de viață extravagante"(2006, 5). Mai departe: „cinicul « adevărat » era văzut ca cineva precum Diogene, care trăia ca un vagabond, de pe o zi pe alta, cu aproape nimic și care își făcuse o ocupație din a mustra omenirea pentru că nu-l imită"(10). Cezar Mititelu cerea și el celor din anturajul lui să trăiască ca el, să-și schimbe viața, să și-o simplifice, să pună în ea acea ordine de fier capabilă să scoată omul din adormire și să-l mențină treaz. S-ar cuveni

o perioadă îi dau și mici sume de bani... Metoda folosită este de a nu cere și de a lua cât mai puțin din oferte". Celor foarte apropiați, însă, Mititelu nu doar că le cerea, ci le pretindea uneori bani și nu întotdeauna sume mărunte. Dar se mai cuvine adăugat că exista, de regulă, un schimb între Mititelu și celălalt, din care celălalt ieșea câștigător pe plan intelectual și existențial, că Mititelu accepta numai de la cei cărora le dăruise și el, care învățaseră de la el. Din mărturia lui „Lucian", dar și din alte surse (e.g. discuții cu Mariana Mititelu, sora lui Cezar), se vede că întotdeauna celălalt lua inițiativa discuției cu Mititelu. Mititelu dădea curs invitației numai dacă se convingea că omul vine cu o problemă reală. În cazul acelora dintre cezariști care l-au „sponsorizat" consistent și îndelung, este de discutat cine a câștigat mai mult, ei sau Cezar Mititelu. „Nu se știe cine dă și cine primește".

făcută aici încă o paralelă cu modul de viață al epicurienilor. Pentru epicurieni prietenia era foarte importantă în vederea atingerii fericirii. Însă prietenia epicuriană nu era o camaraderie afină, marcată de buna înțelegere, ci o emulație mutuală în asceză, în urmărirea scopului ultim: lipsa de tulburare interioară (*ataraxia*) și lipsa de durere a corpului (*aochlesia*). Prietenul epicurian este „rău", interacțiunea cu el este dificilă, marcată mai ales de critică (Giovacchini 2008, 45). Rareori s-a văzut un grup compus din oameni cu mai puține afinități decât grupul „cezariștilor". Ei n-au fost prieteni în sensul obișnuit al cuvântului, dar pot fi considerați prieteni în sensul epicurian al termenului. (Poate „tovarăși" ar fi termenul cel mai potrivit, tovarăși care nu-s prieteni, care nu se iubesc.)

Ceea ce caracterizează, însă, în modul cel mai înalt viața lui Cezar Mititelu este refuzul de a practica o muncă salariată, refuzul de a se „încadra în câmpul muncii". „El hotărâse încă din primii ani de facultate, ne informează Monciu, să nu presteze muncă salariată, indiferent de ceea ce i se putea întâmpla. Din 1973, de când a absolvit facultatea și până-n prezent, el a reușit să supraviețuiască fără a-și încălca hotărârea și fară a apela cumva la ajutorul cuiva"(Ierunca 1995, 245). Candiescu adaugă: „Conform convingerilor sale, intrând în câmpul muncii și-ar pierde libertatea morală. Acestă convingere îi este adânc înrădăcinată, ceea ce este atestat de existența sa până-n prezent" (246). Candiescu justifică, așadar, refuzul lui Mititelu prin faptul că munca salariată s-ar afla în contradicție cu libertatea morală. Ideea este întregită de Monciu, care îi relatează lui „Procopiu" că „filosoful refuza

să desfășoare o muncă oarecare pentru că ea conține prea multă iresponsabilitate și renunțare deci la înaltele valori morale”[43]. Din aceste afirmații se poate întrevedea că Mititelu unea în gândirea sa libertatea morală cu responsabilitatea și munca salariată cu imoralitatea și iresponsabilitatea. Aceluiași „Procopiu” Monciu îi spune în continuare: „Eliberat deci de acele activități pe care omul le desfășoară în detrimentul adevăratei sale condiții filosoful oferea – și oferă – o formulă de viață și de gândire pe care doar oamenii cu adevărat puternici o pot adopta”[44]. Munca salariată este o activitate pe care omul o desfășoară în detrimentul adevăratei condiții umane.

Găsim aici nu doar ecouri ale teoriei tânărului Marx despre munca înstrăinată în capitalism, ci expresia propriilor constatări ale lui Mititelu despre munca în RSR. Condiția umană autentică este libertatea, idee hegeliană, dar și greacă. Aristotel, distingând între modurile de viață omenească posibile, nici nu menționează pe cel al muncitorilor sclavi, nici chiar pe cel al artizanilor liberi. Munca manuală este o ocupație servilă, în care omul își pierde libertatea și decade din condiția umană, definitiv sau temporar. Chiar și modul de viață centrat pe câștigarea de bani este înlăturat, ca fiind „nefiresc”, întrucât face din ceea ce este în sine mijloc, un scop final. Rămân trei moduri de viață autentic omenească, adică disponibile oamenilor liberi: cel care face scop din plăcere, un mod de viață inferior; cel care face scop din virtute și cel contemplativ, „filosofic”. Cezar Mititelu, pe

43 DUI „Manu”, *ibid.*

44 *Ibid.*

urmele lui Marx, condamna modul de viață limitat la contemplație (cel ar rezistenților prin cultură, de exemplu). Cum ne informează „Lucian" și cum putem corobora din mai multe surse, „se pare că dintre tezele lui Marx asupra lui Feuerbach a 11-a (filosofii nu trebuie numai să interpreteze lumea ci și să o schimbe) îi este cea mai dragă"[45]. Cezar Mititelu refuza epitetul de „filosof", pentru a nu fi confundat cu acei filosofi care nu fac decât să interpreteze lumea. Astfel, singurul mod de viață rămas disponibil este cel activ. Cum arată Hannah Arendt (2007), sensul originar al sintagmei „viața activă", *vita activa*, este cel al sintagmei eline *bios politikos*. Viața politică este cea care are drept scop virtutea, spune Stagiritul (Aristotel 1998, 33). Viața autentic umană, în condițiile socialismului multilateral dezvoltat și pentru un marxist, nu poate fi decât *bios politikos*, viața politică. „Politic" trebuie luat aici în sensul originar, adică legat de *polis*, de cetate – și nicidecum în sensul activismului de partid. De altfel, această *dimensiune politică* a vieții și activității lui Mititelu, de care unii ar fi vrut să-l absolve în ochii Securității, este afirmată clar, textual, de el însuși, într-unul dintre puținele documente scrise de mâna lui de care dispunem:

> „În perioada 1976-1977, în mai multe ocazii, cu prilejul unor vizite pe care le făceam unor studenți cazați la căminele « 6 Martie » și « Panduri », am discutat cu mai mulți studenți [...]. În aceste discuții am abordat probleme legate în principal de literatură, filosofie, muzică, pictură. Orice problemă era canalizată de subsemnatul pe teren politic. Înțelegând prin politic « individul sau grupul ocupându-se cu treburile CETĂȚII (polis), deci

[45] Notă „Lucian", *ibid.*

societății » am căutat totdeauna să rezolv problemele în care eram solicitat, pornind de la responsabilitatea absolută a individului sau grupului care era de față pentru tot ce e bun respectiv rău în jurul nostru."[46]

Cezar Mititelu își asumase funcția de profesor de responsabilitate[47], adică de libertate. El concepea activitatea lui de eliberare, de responsabilizare a oamenilor nu ca pe o simplă *therapia animi* („corectare a sufletelor", s-a spus), morală în esență, ci ca pe o acțiune politică în sensul cel mai propriu-originar al termenului. De altfel, chiar Securitatea percepuse „nocivitatea politică" a lui Mititelu, încercând în același timp a nu-i lăsa impresia că prezintă vreo „importanță politică". Mititelu, însă, era pe deplin conștient și de sensul politic al activității sale, și de faptul că Securitatea îi acorda importanță politică și îl persecuta pentru motive politice. În detenție „M. Cezar afirmă că el este mulțumit de faptul că a fost izolat din prima zi a pedepsei, dovadă certă că i se recunosc atribute de ordin politic, deci că « ăstora le e frică de mine și de adevărul pe care îl proclam în gura mare. O altă confirmare a activității mele nici nu-mi mai trebuie, asta îmi e de ajuns »"[48]. Aceeași sursă raportează cu altă ocazie modul în care Mititelu voia să forțeze autoritățile să-i recunoască statutul de deținut politic. Fiindcă nu i s-au dat două cărți[49] trimise de Meluș

---

46 Declarație la miliție din 21.06.77, DUI „Parazitul", vol. I., f. 36.

47 *Cf.* Mariana Mititelu, conversație telefonică cu autorul, 20.11.2014.

48 Notă „Rădulescu" 12.06.80, DUI. „Parazitul", vol. II, f. 84.

49 Este instructiv de cunoscut titlurile acestor cărți: Marx, *Scrieri de tinerețe* și Lenin, *Opere*, vol. 29 (*Caiete filosofice*).

Negrescu, Cezar Mititelu a protestat bătând zi și noapte cu bocancul în ușă; neprimind cărțile nici după aceasta, Mititelu i-a dat un „ultimatum" comandantului închisorii, spunând că, dacă nu i se rezolvă cererea de a primi cărțile în 24 de ore, va cere să fie dus la procuror „să reclame – că dacă e deț. de drept comun – apoi să-i dea drepturile acestora inclusiv cărțile – dacă însă e considerat deț. politic atunci să-l izoleze de cei de drept comun"[50].

Activitatea politică a lui Mititelu se înscrie în forma unui militantism al adevărului, „adevărul pe care îl proclam în gura mare". Acest adevăr era acela că în RSR nu exista socialism, că revoluția socialistă fusese abandonată din clipa în care fusese făcută, că munca salariată în RSR era prostituție, că responsabilitatea pentru situație o purtau oamenii de rând – o responsabilitate absolută –, că aceștia, în loc să trăiască omenește, se complăceau într-un mod de viață inferior. Salvarea individuală presupunea pentru fiecare adoptarea modului de viață cezarist, inclusiv a militantismului adevărului. Cezariștii vorbesc în acea perioadă (perioada eroică, '76-'80) despre o viață de „apostolat" sau de „misionariat". Viorel Horj, unul dintre cezariștii de primă oră, declara că discipolii lui Cezar, organizându-se „așa cum au fost organizate celulele comuniste din ilegalitate", vor crea „o mișcare de masă recunoscută de autorități". Cei care vor îmbrățișa ideile lui Mititelu „vor trebui să fie niște propagandiști permanenți cu o solidă pregătire teoretică, iar rolul lor de misionari (existența lor reducându-se la pâine,

---

50 Notă „Rădulescu" nedatată, post 12.07.80, DUI. „Parazitul", vol. II, f. 94v.

sare și apă) să aibă ca țel schimbarea cunoștinței (sic) oamenilor”[51]. Informatorul „Mihai” raportează că, după Cezar, soluțiile pentru a trăi omenește erau:

> „– să nu faci nimic pentru a nu spori prin aceasta dezordinea existentă.
> – să duci o viață de apostolat încercînd să înțelegi și să modifici pe cît posibil realitatea (ptr. C.M. « a modifica realitatea » înseamnă a ajuta pe cei din jur să vadă exact situația în care se complac, situație lipsită de perspectivă creatoare).”[52]

Cezariștii ar fi trebuit șă-și propună, așadar, să deschidă ochii oamenilor, să le schimbe conștiința, prin propagandă neîntreruptă și exemplu personal, asemenea comuniștilor din ilegalitate, scopul ultim al acțiunii lor fiind „sensibilizarea și a altor persoane pentru a se manifesta împotriva ordinii existente”[53]. Asumarea moștenirii ilegaliste și, mai departe, a leninismului revoluționar, este evidentă, dar la fel este și filonul cinic. De altfel, Foucault a pus în conexiune cinismul și cu revoluționarii secolelor XIX și XX. Ceea ce este cel mai important, în optica mea, este exemplul personal, punerea *adevărului* proclamat *în viață*.

S-a remarcat că cinicii trezeau o admirație distantă, că foarte puțini dintre cei care recunoșteau dreptatea cinicilor începeau să trăiască precum ei. Desmond scrie: „Ceea ce

---

51 Notă din 08.06.78, DUI „Parazitul”, vol. I, f. 61. Tot aici citim că Horj „susține necesitatea desființării muncii salariate, care după părerea lui înstrăinează omul”.

52 Declarație „Mihai”, *ibid.*

53 Notă din 08.06.78, *Ibid.*

reprezentau astfel de indivizi putea impresiona puternic unii observatori, dar nu suficient pentru a îi convinge să ia ei înșiși în mână toiagul cinic și desaga. Mulți, deci, admirau ideile cinice de la distanță și le încorporau în scrierile lor, dar nu în viețile lor" (2008, 5). Lucrul s-a repetat în ce-l privește pe Mititelu. Adevărul lui a fost auzit și încuviințat, chiar colportat, încorporat în scrieri (Monciu-Sudinski[54], M. Vlasie), dar foarte puțini dintre convinși au fost și convertiți. O viață trăită potrivit adevărului devine scandaloasă și marginală. Cezar Mititelu și puținii convertiți (Nanu, Negrescu, Necșuliu, Horj) au fost niște scandaluri vii și niște marginali. Aceștia și-au dat demisiile din PCR[55] sau UTC[56], unii și de la locurile de muncă și au căutat munci necalificate, la negru (hamali la un depozit[57]), la plata cu ziua, mai apoi au fost gunoieri[58] sau paznici de noapte și portari[59]. O parte dintre aceștia au fost exmatriculați din facultăți[60] și doi dintre ei, Nanu și Necșuliu, au făcut închisoare contravențională șase luni,

54 *Cf*. Rusu 2016.

55 Gheorghe Nanu.

56 Meluș Negrescu, Dorin Necșuliu, Viorel Horj, Vladimir Teișanu, Eugen Mihăilă, Peter Rațiu. După unii (e.g. Iuga) și Andrei Kelemen; după alții (Rațiu), Kelemen era prea în vârstă pentru a mai fi membru UTC la data respectivă.

57 Nanu și Necșuliu lucrau la depozitul de lemne nr. 73 (Grozăvești, pe locul actualului Carrefour) când au fost arestați. La fel și Horj și Kelemen. Mai lucraseră pe acolo și doi alți aspiranți cezariști, George Micloș și Mihai Petrișor.

58 Horj.

59 Negrescu.

60 Necșuliu și Negrescu.

alături de Mititelu, pentru „parazitism social”, „constituire de grup parazitar”.

În atitudinea lui Mititelu se vede nu o formă de lene congenitală, cum spuneau securiștii[61], nici o comoditate care a devenit viciu, cum sugerau unii apropiați, ci o autentică grijă de sine în vederea altora. Mititelu voia să trăiască o viață omenească, liberă, pentru a le aminti celorlalți permanent că viața lor nu e omenească și nu e liberă, că realitatea existenței lor este prostituarea morală și dobitocia. O conversație foarte animată cu informatoarea „Mara”[62] poate ilustra – citită cu suficient discernământ – felul în care se raporta Mititelu la el însuși și sensul pe care îl acorda modului său de viață:

> „EL : […] Spune şi tu, un medic să vină la un vagabond ca mine, să ceară sfaturi!
> EU : De ce vagabond? Eşti tu ăsta?
> EL : Da!... sigur, găseşti că sunt altceva? Sau el nu este medic, sau eu nu sunt vagabond. Profesează şi el ca mulți alții. Dar nu ştiu cum au ajuns s-o facă, dorm; sunt adormiți! Cu toții nişte adormiți. Au doi copii, dar ce contează că au; şi animalele se înmulțesc.
> EU : De ce? Păcat pentru copii că rămân singuri.
> EL : Și tu eşti nebună. Adormito! Copiii trăiesc şi cresc şi la orfelinat, şi la puşcărie, hrană au şi acolo. Educație? Cine le face?

[61] De exemplu : „Este un element leneş, un parazit social căruia nu-i place să muncească, să se încadreze într-o activitate utilă, organizată şi cu răspunderi în societate. Persistând într-un asemenea mod de viață, a devenit un ratat, un declasat social, a cărui satisfacție este atragerea şi a altora pe aceeaşi cale” (Notă privind pe Mititelu Cezar din 1988, DUI „Parazitul”, vol. II, f. 208).

[62] Ortografia și punctuația au fost corectate.

EU : Normal, părinții, de ce să crească în puşcărie sau orfelinat? Societatea are la bază copii crescuți în puşcărie? Crezi că este nevoie de asta?
EL : (Nervos) Educație? Cresc ca nişte animale! Asta-i şcoală? Prostituție! Poți tu să-ți educi copiii, tu, care minți? Minți de când te ştiu. Lupți pentru răspândirea minciunii.
EU : De ce mint? Eu şi colegii mei executăm ce ni se spune. După tine, ar însemna să merg la şefii şefilor lui NICA şi să-i dau jos din posturile lor. Este adevărat, nu-mi place măgăria lui NICA, cum se poartă cu noi. Dar pot spune că-mi place meseria pe care o fac şi o fac foarte bine.
EL : (nervos şi strigând) Să fiu al dracului dacă plec de aici până ce nu vei înțelege adevărul. Uite ce faci tu: ca şi măcelarul, bagi cuțitul în oameni cu ceea ce tipăreşti acolo.
EU : Ai văzut tu măcelar să taie oamenii? Măcelarii taie vite. Au şi ei acolo anumite reguli. Nu am auzit să secționeze oameni.
EL : (mânios – strigă revoltat) Dormi, nici nu ştii pe ce lume eşti. Îți dau şi câteva, văd că nu eşti în stare să înțelegi nimic. Auzi, tu, educație la nişte copii, tu, care mergi la bordel. E bordel, mă, acolo. Auzi? bordel. Vă prostituați! (Și disperat spune:) Ah! iartă-i Doamne, că nu ştiu ce fac. Stau aici până mâine dimineață şi trebuie să înțelegi. Uite cum transpir (scoate batista şi îşi şterge fruntea). Sunt lac. Nu am unde să-mi țin nici hainele, nici să mi le dau la curățat. Pentru voi umblu ca o haimana, de colo-colo. Să vă treziți. Dormiți ca nişte vite în şanț. Voi muri cu ei de gât. Și am satisfacția că tot le-am smuls câțiva. Vei trece la treabă doamnă! Voi fi sever, ți-am spus. Mai sever ca Nica. Fac tot ce pot să-i ajut pe băieții ăştia, care s-au dezmorțit. Pentru Nanu, suport şi scuipatul în obraz al ăstuia la care am făcut baie. Dacă-i dau drumul lui Nanu acum, devine un Nica. Un Nica care te asupreşte pe tine şi pe alții. Aseară mi-am pierdut vremea cu un profesor de muzică. Nu mai vrea sa meargă la catedră. I-am demonstrat că participă la dezvoltarea prostituției şi trebuie să meargă mai departe.
Nici pe tine nu te sfătuiesc să-ți laşi serviciul. Dar dacă nu se mai poate, nu se mai poate. Decât minciună, mai bine speli scările, faci ceva cu adevărat. O să ajungeți să circulați pe stradă

cu numere de gât cum circulă maşinile. Vreau fapte. Vreau treabă, nu vorbe. De 46 ani nu a fost nici o schimbare. Ultima grevă a fost în 1933. De atunci stați în jug, ca boii. Suportați orice. Ce contează scuipatul lui NICA. Te ştergi şi o iei de la capăt cu minciuna. Îți şi place acolo, asta este. Îți place ce se întâmplă, altfel nu ai fi între ei.
EU : Nu-i adevărat. Ți-am mai spus. Nu-mi place cum conduce NICA, dar îmi place ce muncesc, meseria mea, sunt singura de acolo care nu mă las scuipată de el; şi spune tu, ce pot face să-l schimbăm pe NICA, în fața căruia restul tremură. Tot eu una singură, ajută cu ceva, la transformarea lui NICA sau a celorlalți?
EL : Iar minți, mă? Până acum ce am spus? (Nervos, agitat, strigă tare:) Că-ți place bordelul de acolo?! Al dracului să fiu, dacă nu te cârpesc şi, dacă sar copiii tăi, îi cârpesc şi pe ei. Adevărul.... vreau să vezi adevărul, doamnă! (e nebun, urlă transfigurat ca un dement, calmul meu îl calcă pe nervi). Nu te alătura celor de acolo, că sunt nişte laşi. Te alături lui NANU. Dacă nu ar fi unul ca Nanu, de care Nica să ştie puțin de frică, te-ar dezbrăca acolo pe maşina la care lucrezi.
EU : Bine, plec de acolo. Eu fac asta pentru că tot o am în cap de multă vreme. Nu pentru că o spui tu. Dar crezi că Nica sau ceilalți vor înțelege cu adevărat de ce am făcut-o? Nica va spune « mulțumesc că am scăpat de un cui ». Ce-i pasă lui că plec eu? Crezi că eu şi NANU vom schimba lumea? Revoluția franceză, greva din ’33, s-a făcut cu doi oameni? Cine dracu crezi că va înțelege motivul? Că de fapt noi am găsit adevărul. Eu şi NANU – văd că doar el a mai rămas.
EL : Noi vom pregăti terenul pentru generațiile viitoare. Construim un zid, punem fiecare câte o cărămidă la viitorul societății copiilor noştri. Revoluția franceză a fost pregătită cu 500 de ani înainte, a durat până ce a izbucnit. Acelaşi lucru se întâmplă și la noi. Pregătim terenul, doamnă, nu sta cu mâinile în sân! Fapte, vreau fapte şi nu te mai iert. Dacă colegii tăi şi şefii nu vor înțelege că nu-ți mai place bordelul lor, va înțelege maistrul de la « Semănătoarea ».

EU : (cu o mină tâmpită, care-l scoate din sărite) Care maistru de la Semănătoarea? Cine mai este şi ăsta?
EL : (nervos) Eşti bolnavă, obosită, adormită, ce ai, că nu mai vrei să pricepi? Am dat un exemplu. Îți bați joc de mine? Vor înțelege alți oameni că tu ai dreptate!
EU : Eu vreau să înțeleagă NICA. Cu el mă cert, pentru o categorie, nu cu alții.
EL : (strigă, țipă se agită) Doamnă, știi că, din cauza voastră, eu, în orice clipă, sunt predispus să înfund ocna? În orice clipă Securitatea mă poate agăța? Și ăştia o fac doar noaptea. Eu nu am voie să am mai mult decât un schimb de haine. Uite, priveşte: am prosopul ud. Ca să ajung la tine nici nu l-am strâns cum trebuia. L-am aruncat la întâmplare. Eu trebuie, în clipa când mă prind pe stradă, să arăt ca un om care vine în Capitală în deplasare. M-au prins odată, mi-au scotocit geanta. Mi-au dat drumul. Venind aici pe drum se putea să fiu din nou luat. Prosopul ud şi aruncat cocoloş m-ar fi dat de gol. Înțelegi acum cât risc eu, venind aici? Și tu îți bați joc de mine. Trebuie să fiu pregătit în orice clipă pentru o anchetă, pentru a fi săltat.
EU : Regret. Îmi pare nespus de rău, dar nu am vrut să te supăr. De ce ai înțeles greşit? Eu cred, mai întâi, că ei nu au nimic cu tine. Eşti liniştit, nu cerşeşti, nu întinzi mâna, nu faci nimic rău.
EL: Sunt un vagabond. Dorm pe unde pot. Mă hrănesc cu ce-mi dați voi, asta este. Îmbrac haine de la voi. Nu muncesc.
EU : Și ce, crezi că interesează securitatea un vagabond? Asta nu-i treabă pentru ei. În definitiv, tu ai dreptate. Îmi place să stau acolo, să fiu cu ei. Îmi place între ei şi de aceea sunt acolo şi mă cert cu Nica. Îmi place. Asta este. Altfel nu aş fi acolo. Deci sunt cu ei.
EL : (fericit, îmi sărută mâna) Te felicit. Am făcut ceva în seara asta. Ai spus un mare adevăr. Îți place să stai acolo și eşti acolo. Bravo. Acesta-i adevărul la care vreau să ajungem. În sfârşit, ai început să pricepi. Plec liniştit. Pentru asta ne-a trebuit 3 ore, dar nu a fost degeaba. Încă o dată îți sărut mâna."[63]

[63] Notă din 07.12.1979, DUI „Parazitul", vol. I, ff. 63-65.

Cititorul va fi identificat în această relatare dramatizată elementele atitudinii cinice pe care m-am străduit s-o explicitez și caracterizez anterior. Șocat de anumite violențe verbale, cititorul ar trebui să știe că *folosirea injuriului* era marca distinctivă a *parrhêsiei* cinice (Husson 2014). Nu suntem obișnuiți să desemnăm prin cuvântul „cinic" o atitudine ca cea a lui Mititelu. Mai degrabă ne-am referi la cinism pentru a caracteriza ce spune Mititelu despre abandonul copiilor. Într-o notă din 1978, colonelul de securitate Gheorghe Dănescu remarca „cinismul cu care MITITELU CEZAR tratează problema asigurării condițiilor materiale pentru întreținerea copiilor", un „cinism" amintind de cel al lui Rousseau. Tot acolo, Dănescu identifică drept trăsături de caracter ale lui Cezar „cinismul și spiritul de frondă". Există adevăr și în vorba proastă, care face din cinismul lui Mititelu o trăsătură de caracter, în loc de o ispită filosofică; un ce psihologic, în loc de unul spiritual. Însă, dincolo de aceasta, în militantismul revoluționar, în implicarea politică, în curajul spunerii adevărului, în felul în care acest adevăr e trăit, în caracterul deranjant al vieții lui Mititelu, în toate acestea se citește, consider, profilul unui cinic autentic. Mititelu Cezar a fost singurul filosof al „epocii de aur" care și-a pus problema posibilității unei vieți autentic omenești în socialismul multilateral dezvoltat și a găsit soluția cinică a existenței de vagabond cerșetor care arată oamenilor adevărul în însăși viața lui, pe care le-o pune sub ochi cu obstinație pentru a le arăta deopotrivă minciuna propriei lor vieți și posibilitatea de a se libera de această minciună.

BIBLIOGRAFIE

A. Mărturii private orale și scrise

Conversații online (Facebook) cu Meluș Negrescu, august 2016

Schimb de scrisori electronice cu Gheorghe Popescu, august 2016

Schimb de scrisori electronice cu Peter Rațiu, august-septembrie 2016

Conversație telefonică cu Mariana Mititelu, noiembrie 2014

B. Documente inedite

Horj, Viorel „Mărturie despre viața lui Cezar Mititelu trăită în comunism", dactilogramă, 2014

Nanu, Constantin, „Catehismul cezarian", dactilogramă, 2000

C. Documente din Arhiva C.N.S.A.S

D.U.I. „Manu", Dosar nr. 205716, 2 vol., cota C.N.S.A.S. I 201050

D.U.I. „Parazitul", Dosar nr. 236745, 2 vol., cota C.N.S.A.S. I 210151

D. Alte lucrări

Arendt, Hannah. 2007. *Condiția umană*, trad. Claudiu Vereș și Gabriel Chindea. Cluj: Idea Design & Print.

Aristotel.1998. *Etica nicomahică,* trad. Stella Petecel. București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Desmond, William. 2006. *Cynics (Ancient Philosophies Series)*. Acumen.

Foucault, Michel. 2009. *Le courage de la vérité*. Ediție stabilită sub direcția lui F. Ewald și A. Fontana de F. Gros. Paris: Seuil/Gallimard.

Giovacchini, Julie. 2008. *Epicure*, Paris: Les Belles Lettres („Figures du savoir").

Gros, Frédéric. 2010. *Michel Foucault*. PUF („Que sais-je?"). Ediție electronică.

Husson, Susanne. 2014. „*Parrhèsia* socratique et *parrhèsia* cynique: le cas de l'injure". *Cahiers „mondes anciens"*, nr. 5.

Hegel, G.W.F. 1963. *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. I. Trad. D.D. Roșca. București: Editura Academiei.

-----. 1965. *Fenomenologia spiritului*. Trad. Virgil Bogdan, București: Editura Academiei.

Ierunca, Virgil. 1995. *Semnul mirării*, București: Humanitas.

Iuga, Nicolae. 2012. *Securitatea, Cezarul și sfoara de câlți a lui Elie Wiesel*, Cluj: Limes.

Laerțiu, Diogene. 1997. *Despre viețile și doctrinele filosofilor*. Trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian. Iași: Polirom.

Marx, Karl. 1987. *Manuscrise economico-filozofice din 1844*. Trad. Vasile Dem Zamfirescu. București: Editura Politică.

Pacquet, Léonce (ed.). 1992. *Les cyniques grecs: fragments et témoignages*, LGF/Livre de Poche.

Rusu, Bogdan. 2016. „«Cezarismul» lui Monciu-Sudinschi". În *România literară*, nr. 30-31.

Vlasie, Mihai. 1986. *Smochinul neroditor*. București: Cartea Românească.

Dimensiunea in-autentică a cinismului contemporan

Gabriel Badea

Abstract. THE INAUTHENTIC DIMENSION OF CONTEMPORARY CYNICISM. In this paper I aim to interpret the phenomenon of contemporary cynicism, which I will consider in its state as an epiphenomenon. I will therefore try to uncover its less obvious causes or meanings: where does the inclination of the modern man towards cynicism, skepticism or nihilism originate? In what broader context may such a choice or attempt of defining an identity be integrated, as opposed to something considered in-authentic (idealism, metaphysics, spiritual)? What are the motives of the cynical or hooligan experience as Mircea Eliade understands them? (I am here referring to the inter-war novelist and not to the historian of religions). Regarding the distinction between the ancient and the modern cynicism: What can it say about us as individuals having a consciousness determined by temporal and historical conditionings, or belonging to a certain stage of historical evolution of the Hegelian Spirit? To outline some possible answers to these questions, I will first go through some recent interpretations regarding the meaning and purpose of contemporary cynicism; then I will focus on inter-war Romania, where an author of the stature of Mircea Eliade reflected on the subject. Finally, I will outline an attempt of linking cynicism (as a praxis of philosophical reflection, as a lived philosophy) with other key concepts of existentialist philosophy (experience, subjectivity, authenticity).
Keywords: cynicism, kynism, authenticity, postmodernity, experience, existentialism, subjectivity.

În forma cea mai actuală, cinismul reprezintă una dintre trăsăturile dominante ale postmodernității, constituindu-se ca monedă de schimb ce mediază raporturile între indivizi. Formele lui sunt manifeste în anumite patologii ale limbajului (pe de o parte, pătrunderea masivă a argoului, a invectivelor în vorbirea curentă; pe de altă parte, instituirea unei noi limbi de lemn, ca *lingua franca*, ca structură semantică de recunoaștere între cei aflați în lupta pentru acapararea diferitelor forme de putere și privilegii – politice, economice, birocratice etc). Cinismul ca simptom rezidă și în cultivarea unui imaginar de tip violent, a unui sadism cotidian ritualizat prin intermediul mass-mediei. Mult invocata prăbușire a marilor narațiuni legitimatoare, a valorilor metafizice tradiționale, a fost de mult timp acceptată. Ca orice criză de natură economică, spirituală etc., și aceasta împarte societatea în perdanți și câștigători, producând noi forme de adaptare și obediență socială. Din acest punct de vedere, cinismul contemporan poate fi văzut ca un exces al gândirii critice, atunci când polifonia către care se aspira într-o dimensiune utopică sfârșește într-o cacofonie ridicată la rang de etalon al conformismului și reușitei sociale.

Pretenția majoră ce stă la baza cinismului contemporan este aura sa de autenticitate, de veracitate, de refuz al oricărei tentative de idealizare. În cuprinsul prezentei lucrări îmi propun să chestionez legitimitatea acestei pretenții, confruntând diferitele accepțiuni ale conceptului (la autori care au căutat și valorizat îndeosebi dimensiunea pozitivă a autenticității – Eliade, Gide, Unamuno), în vreme ce „autenticitatea” cinismului contemporan este axată pe

dimensiunea negativă (ceea ce Sloterdijk numește „o perpetuă negare de sine morală”) (Sloterdijk 2003, 7).

În al doilea rând, îmi propun să cercetez raporturile dintre autenticitate și cinism ca itinerarii distincte în căutarea și cucerirea unei anumite libertăți, ca scop final; dacă cinismul poate fi socotit o consecință a individualismului, alături de pesimism și nihilism; cum poate fi interpretată dimensiunea sa in-autentică: ca o formă de agnosticism contemporan? Ca o diminuare a conținutului trăit al experienței, în favoarea celui mediat de o formă de comunicare?

În sfârșit, în contextul dinamicii sociale, îmi propun să cercetez dacă cinismul contemporan poate fi privit ca o avangardă sau o arieragardă a societății sau mai degrabă ca o masă inerțială, o greutate moartă, animată doar de anumiți stimuli veniți din exterior.

Cinismul postmodern

Mai mulți autori – cum ar fi Peter Sloterdijk, Timothy Bewes, David Mazella – au remarcat că sensul cinismului modern este distinct față de cel antic. Cel din urmă definea o figură marginală a societății, care urmărea o purificare interioară printr-o disciplinare a corpului: „felul de viață cinic [...] consta într-un antrenament aproape atletic, dar chibzuit, pentru suportarea foamei, setei, intemperiilor, cu scopul de a dobândi libertatea, independența, forța interioară, absența grijilor, liniștea unui suflet care va fi capabil să se adapteze tuturor împrejurărilor” (Hadot 1997, 137). În același timp, cinicul antic respingea artificialul/culturalul în favoarea

naturalului; moralitatea abstractă în favoarea celei practice; inventarea unor nevoi inutile ș.a.m.d. Cu o formulare mai concisă, cinicul antic făcea elogiul *physis*-ului contra *nomos*-ului (Onfray 2008, 131).

În ciuda denominației comune, cinicul modern se află la antipodul figurii lui Diogene. Mai mulți cercetători (Mazella 2007; Laursen 2009) s-au întrebat când a survenit această mutație a sensului originar, ajungând la concluzia că în perioada Renașterii și mai exact la Machiavelli apare o separație între politică și morală (deși chiar și în perioada de decadență a Romei antice, morala fusese subordonată politicului).

Timothy Bewes realizează portretul cinicului modern prin raportarea la fenomenul alienării, ca răspuns sau reacție de auto-apărare:

> „Cinicul modern este apatic și introspectiv, mai degrabă resemnat decât savurând experiența sa de înstrăinare. Cinismul denotă refuzul de a se angaja în lume, în aceeași măsură ca și o poziționare de antagonism față de ea, un zbor în singurătate și interioritate, precum și o respingere a politicii pe baza inautenticității sale." (Bewes 1997, 1)[1]

Astfel, în interpretarea lui Bewes, cinicul devine mai apropiat de tipologia scepticului, o apropiere legitimă doar până la un anumit punct. Ca trăsătură comună cu cinismul

---

[1] „The modern cynic is apathetic and introspective, resigned to, rather than revelling in his or her experience of alienation. Cynicism denotes a refusal to engage with the world as much as a disposition of antagonism towards it, a flight into solitude and interiority and an abnegation of politics on the basis of its inauthenticity".

antic, rămâne suspiciunea față de retorica și practica politicului, deși un autor ca Jeffrey Goldfarb a observat că „cinismul parodic al resemnaților are un rol negativ, întrucât devine un suport al *status quo*-ului" (Laursen 2009, 479). În același timp, cinismul nu este un scop în sine, ci o etapă de parcurs în procesul de căutare a autenticității, cea în numele căreia se face și respingerea politicului.

Și la Sloterdijk cinismul modern are o latură anti-politică, corespunzătoare cu mecanismul dialectic al ironiei romantice, ce trăiește o a doua tinerețe în cadrul perioadei Republicii de la Weimar și al dadaismului berlinez. Autorul german operează o distincție, chiar opoziție între kynismul antic, benefic, subversiv, anti-politic, pe de o parte; și cinismul modern, malign, prin care desemnează replica celor puternici și a culturii dominante la provocarea kynică. Întrebarea mea este dacă cinismul malign și modern poate fi regăsit chiar și la cei dominați, nu doar la nivelul elitelor politice, iar Sloterdijk pare să ignore posibilitatea unei variante mai populare a cinismului, bineînțeles nu în sens antic. În cazul românesc, autori din perioada interbelică au remarcat că masele sunt adeseori amorale, cel puțin în cazul românesc: „Nu avem decât o îndoielnică civilizație, care exaltă periferia, viciază politica și chinuie elita" (Eliade 1990, 42).

> „Problema ortodoxiei românești nu se pune încă, decât în mod artificial, și fără nici o posibilitate de eficacitate, câtă vreme, pe de o parte masele amorfe, dar neplastice, rurale și urbane, vor prezenta același indiferentism moral care le caracterizează și pe de altă parte, cât timp preoțimea se va confunda steril, în masele asupra cărora nu are nicio priză." (Cioculescu 1990, 73-74)

Revenind mai aproape de zilele noastre, putem porni de la întrebarea: care este originea cinismului postmodern? Poate fi considerat un fenomen de masă, o modă culturală sau trebuie considerat exclusiv ca o caracteristică a celor ce dețin puterea și iau decizii în numele celor conduși? Ipoteza mea este că cinismul reprezintă o trăsătură cardinală a postmodernității, dar care, în mod surprinzător, nu a reținut atenția teoreticienilor acesteia. Este adevărat că Peter Sloterdijk și Slavoj Žižek au scris despre formele contemporane ale cinismului, însă au privilegiat latura ce caracterizează elitele politice, cele economice, respectiv dimensiunea sa ideologică (Žižek). În mod ciudat, nu au luat în considerare și posibilitatea ca omul obișnuit să poată fi și cinic, dincolo de narcisismul și hedonismul caracteristice tipului postmodern. Ce anume justifică o asemenea ipoteză?

Este adevărat că societățile postmoderne nu mai cunosc crize violente (război, teroare politică, lagăre de concentrare), fapt ce reprezintă un progres incontestabil în raport cu perioada sistemelor totalitare. Dar paradoxul este că deși se aștepta ca după experiențele traumatice din prima jumătate a secolului al XX-lea să urmeze o redescoperire a valorile umaniste, în prezent mai mulți observatori au constatat chiar trădarea acestor valori, prezența unei suspiciuni generalizate față de tot ceea ce se situează în afara sferei economice și a celei tehnice.

Ipoteza mea ar fi că cinismul postmodern, ca modă culturală, are un caracter in-autentic, prefabricat, că poate reprezenta o fatalitate, dar nu o necesitate. Mai mulți cercetători au remarcat trăsăturile dominante ale postmodernismului: desacralizarea limbajului, căderea în corp, criza valorilor tradiționale; o cultivare excesivă a sensibilului în detrimentul

inteligibilului; o formă de agnosticism contemporan; pierderea conținutului trăit al experienței în favoarea celui reprezentat, mediat de o formă de comunicare. Cu toate acestea, aș vrea să precizez că nu îmi propun o critică de tip Baudrillard a societăților contemporane, așa-numitele societăți de consum. Între austeritatea lui Diogene și hiperconsumul de tip ostentativ al omului contemporan, diferențele sunt atât de mari încât comparația devine riscantă. Cinismul postmodern ar trebui văzut, așadar, în conjuncție cu acel cult al Eului, vizibil cu precădere la începutul secolului al XX-lea și mai puțin invocat în zilele noastre.

Mircea Eliade a remarcat că personajele din romanele sale realiste (*Întoarcerea din rai, Huliganii*), sunt adeseori cinice, datorită încercării de a trăi într-un mod autentic. Ele sunt cinice în sensul antic și nu machiavelice, respingând politicul în favoarea moralei. Dar care sunt variantele unei trăiri autentice?

1. A trăi în acord cu valorile morale împărtășite de societatea în cadrul căreia trăiești.
2. A trăi în acord cu valorile proprii, indiferent dacă ele sunt bune sau rele în raport cu judecățile de valoare existente în cadrul acestei societăți, la un moment dat. A doua perspectivă a fost cel mai bine ilustrată în cadrul romanelor scrise de Maurice Barrès – *Omul liber* (1889) – și André Gide – *Paludes* și *Fructele pământului* (1897); *Imoralistul* (1902); *Falsificatorii de bani* (1925) –, construite pe baza a ceea ce s-a numit „Cultul Eului”: să acumulezi cât mai multe experiențe, să nu îți pese de rezultatul acțiunilor tale, să acționezi dezinteresat, toate acestea fiind reunite în teoria actului gratuit, aplicată și de Eliade în romanele sale, deja menționate.

De exemplu, în romanul *Huliganii*, cele două personaje cheie, Petru Anicet și Alexandru Pleșa, comit astfel de acte gratuite, fără un mobil precis sau un scop practic. Anicet seduce o tânără elevă, căreia îi preda lecții de pian, pe care mai apoi o îndeamnă să fure din bijuteriile părinților. Infracțiunea este descoperită, iar mama lui Anicet, simțindu-se dezonorată, se sinucide. Pleșa seduce tinere pe care mai apoi le părăsește fără remușcări, iar atunci când una dintre ele se sinucide, este incapabil să-și renege cinismul. Sfârșește prin a înființa un partid politic. David Dragu, un alt personaj, aflat oarecum în disonanță cu Anicet și Pleșa, vorbește despre experiența huliganică, care presupune „să nu respecți nimic, să nu crezi decât în tine, în tinerețea ta, în biologia ta dacă vrei [...] Să poți uita adevărurile, să ai atâta viață în tine încât adevărurile să nu te poată pătrunde, nici intimida – iată vocația de huligan" (Eliade 2008c, 186).

În mod similar anumitor personaje din romanele lui Gide, huliganii eliadești au o susceptibilitate deosebită în privința „caracterelor prefabricate" de către angrenajul social, cele care rostesc replici prestabilite, care devin sclavii convențiilor sociale ș.a.m.d. Pentru a preîntâmpina un asemenea eșec, Barrès și Gide au imaginat „o adevărată religie a eului, condimentată cu exerciții spirituale inspirate de cele ale lui Ignațiu de Loyola și destinate să ajute eul să se autoprețuiască. [...] Aprecierea trăirii privite în sine și fără referință la finalitatea ei practică neutralizează efectiv sensibilitatea morală, astfel încât « chiar emoțiile umilitoare, astfel transformate, pot deveni voluptoase »" (Pavel 2008, 378). Și personajul central din *Imoralistul* lui Gide își dezvoltă puterea simțurilor astfel încât să le aducă pe aceeași treaptă

cu cea a gândirii: „« senzația mea devenea la fel de intensă ca un gând » [...] « Alergam pe drumul care duce de la Taormina spre La Mole strigând, ca să o chem în mine: O nouă ființă! O nouă ființă! »” (Pavel 2008, 379).

Tot în privința huliganilor lui Eliade, prin intermediul lui David Dragu aflăm că a trăi în mod autentic înseamnă a avea un destin distinct față de cel colectiv:

> „Ce înseamnă destinul colectivității? Foame, mizerie, ignoranță și celelalte. Dar ăsta nu e destin [...] asta e condiție socială. Destin înseamnă: faptul că omul e muritor, faptul că limita cunoașterii sale e foarte strânsă, faptul că suferința e eternă, faptul că un suflet nu poate comunica niciodată perfect cu un alt suflet.” (Eliade 2008c, 218)

Astfel este identificat un rău al colectivismului, iar lupta împotriva lui conduce la deschiderea unei breșe, prin care subiectivitatea se poate manifesta, poate alege privind către cauzele fenomenelor.

Cu alte cuvinte, cultul Eului la acești autori avea un fundament moral, era orientat către dobândirea unei libertăți interioare, fiind parte a unui proiect existențial. Problema pe care o identific ar fi că cinismul postmodern nu poate revendica un astfel de statut, atât timp cât este captiv într-un circuit al hiperconsumului și al stimulării excesive a dorinței prin mijloace artificiale, adică exact opusul a ceea ce Diogene voia să suprime. Cinismele cardinale ale claselor conducătoare, cele discutate de Sloterdijk în lucrarea sa (Sloterdijk II, 2005, 7-98), au dispărut în bună măsură o dată cu încheierea unui ciclu al procesului de modernizare, după cel de-al doilea război

mondial. Cu toate acestea, cinismul sau scepticismul celor dominați nu a cunoscut un regres, ci a devenit mai degrabă simptomul unei societăți cuprinse de anomie sau alienare.

Ideea de autenticitate la Mircea Eliade

Autenticitatea, așa cum o înțelege Eliade, poate fi pusă în legătură cu kynismul lui Sloterdijk, văzut ca o tehnică a realului, prin care sunt evitate tiparele prestabilite sau cadrele ideologice menite să fixeze, să deturneze evoluția conștiinței individuale. Problema este că dintr-o astfel de căutare a autenticității, anumiți eroi ai romanelor eliadești devin cinici în sensul modern, adică amorali, antisociali și, în cele din urmă, diabolici. Iată ce nota Eliade despre propriul roman, cu ocazia unei lecturi făcute la 20 de ani de la apariție:

> „Am încercat să recitesc romanul. [...] N-am avut răbdare să citesc paginile de convorbiri și discuții « teoretice ». Cruzimea anumitor scene m-a exasperat. Dar poate tocmai sălbăticia, bestialitatea acestor « huligani » de douăzeci-douăzeci și cinci de ani, dă semnificație și actualitate romanului. Căci asemenea personagii cinice, crude, sălbatice, au devenit familiare, în Europa occidentală, în ultimii zece ani. [însemnarea este din anul 1964] *Les blousons noirs*, *the beatnicks* etc. se comportă, în 1960, ca «huliganii» mei în 1930.” (Eliade 1993, 495)

Căutarea autenticității a fost o adevărată obsesie pentru tânărul Eliade, o căutare independentă și pe un alt plan decât cel al filosofiei existențialiste. Fragmentele dedicate acestei teme pot fi regăsite în volumele *Oceanografie*

(1934) și *Fragmentarium* (reunind articole și eseuri din perioada 1935-1939). Din această perspectivă, Eliade datorează mai mult unor autori ca Kierkegaard, Papini, Unamuno, Gide; din Jurnalul său portughez știm că pe Heidegger l-a citit în perioada celui de-al doilea război mondial – și fără prea mare profit intelectual.

În prima notă din volumul *Fragmentarium,* face legătura dintre autenticitate și idealism: „orice idealism se fundează pe credința că omul face lumea în timp ce-și face gândirea", în vreme ce autenticitatea își are originea în „credința că nimic nu este dat din afară, sau că tot ce este dat nu e viu, nu e valabil, nu are semnificație" (Eliade 2008a, 157). De aici rezultă importanța semnificativă pe care experiența trăită în mod cât mai autentic o primește în literatura lui Eliade, precum și în jurnalul său indian. Se poate spune că dintr-un anumit punct de vedere, eroii din romanele realiste eliadeşti ar fi un fel de perdanți radicali: însă în fața societății, în fața istoriei etc., ele devin memorabile nu atât prin huliganismul lor strident, cât prin acest cult al autenticității experienței, guvernat de o ierarhie interioară, subiectivă, care construiește universuri de semnificații autonome în raport cu ordinea in-autentică a lumii, cea care conduce la alienarea subiectului, la pierderea libertății în lanțul condiționărilor exterioare.

În cea de-a doua notă, Eliade argumentează pro și contra autenticității. În mod paradoxal, autenticității i se poate reproșa că este o fugă în realul cel mai concret, mai rău plasat, fiind „o formă a unei mentalități pozitiviste, experimentale, empirice" (Eliade 2008a, 158). În același timp, argumentul în favoarea ei ar fi că „tinde întotdeauna să exprime « concretul »; este deci o tehnică a realului, o reacție

împotriva schemelor abstracte (romantice sau pozitiviste), împotriva automatismelor psihologice" (Eliade 2008a, 159). Astfel, dacă în mod aparent, ea ar împiedica orice elan către lumile magicului, mitului, imaginarului, în fapt ea oferă deschideri către o nouă complexitate a realului: „departe de a trăda o atitudine antimetafizică, « autenticitatea » exprimă o puternică sete ontologică de cunoaștere a realului" (Eliade 2008a, 159). Particularitatea lui Eliade este că leagă întotdeauna autenticitatea de ideile de experiență și trăire; autorul român a fost foarte influențat de teoria gidiană a actului gratuit, prin care Eul poate fi îmbogățit și poate descoperi semnificații noi. Ideea scriiturii autentice, a fragmentelor de jurnal și a scrisorilor inserate în paginile de ficțiune, a folosit-o cu succes în romanul-indirect *Șantier*, ce reproduce o parte a experienței indiene, din anii 1928-1931. Din acest roman nu răzbate teama de a-și pierde Sinele în labirintul diversității experiențelor; dimpotrivă, este foarte preocupat să înțeleagă semnificația acestor experiențe:

> „Dacă totul e aventură pentru cel ce nu viețuiește Absolutul, trebuie să îmbrățișeze aventura cu toată sinceritatea, cu toată plenitudinea, fără reticențe și adaptări. Trebuie să fumeze opium, să trăiască în adulter, să nu se preocupe decât de plăceri și de un cât mai variat passe-temps. [...] Ceea ce pierdeam eu nu erau funcțiunile mele spirituale – ci semnificația lor." (Eliade 2008b, 263)

Așadar este preocupat ca, prin intermediul experiențelor, chiar și al celor aparent nespirituale, scufundate în mlaștina senzațiilor, să descopere lumea și viața în chipuri noi, fără teama de a pierde timpul ce trebuie dedicat studiului și ascezei:

> „Scriitorul de altădată era aproape un maniac. Trăia boema, scria pe unde apuca, vorbea numai de literatură, avea idoli literari. Tinerii scriitori de astăzi au cu totul alte obsesii; în primul rând, obsesia propriei lor vieți, pe care nu vor s-o piardă sub formule sau s-o înece în confort.” (Eliade 2008a, 87)

Problema autenticității a fost una dintre temele principale pentru filosofia existențialistă, putând fi întâlnită la Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel și alții. Ce înseamnă, potrivit lor, a trăi autentic? În ce fel autenticitatea constituie o trăsătură determinantă a existenței și a adevărului? Problema autenticității apare ca foarte importantă atunci când suntem puși în postura de a distinge între diferitele forme de interpretare a Realității și de actualizare a posibilelor forme ale Existenței.

Mai mult sau mai puțin conștient, spiritul cinic contemporan pretinde că se află mai aproape de esența Realității decât idealismul sau orice altă concepție ne-materialistă. Sub acest raport, poate fi recunoscut un element comun între cinismul antic și cel modern, respectiv concepția materialistă asupra Realității, ilustrată cât mai sintetic de maxima lui Diogene – „Totul e în toate și pretutindeni” (Onfray 2008, 133). Ipoteza mea este că cinismul modern emite pretenția de a fi autentic într-un mod nejustificat, atunci când atacă și domenii care nu se supun legilor materialului, cum ar fi așa numitele forme simbolice (mitul, religia, arta, limbajul). În fapt, spiritul său agresiv reprezintă o actualizare a veșnicei lupte între conștiințe.

Așa cum spunea Oscar Wilde, „Cinicul este un om care cunoaște prețul fiecărui lucru și valoarea a nimic” (Vice 2011, 169).

Limbajul cinicului modern trădează această concepţie: nici o invectivă nu este de prisos atunci când cinicul vrea să parodieze realitatea. Aceasta este în fapt una dintre funcțiile limbii de lemn, de a simplifica realitatea într-un mod grosier, din câteva tușe îngroșate, pretinzând că atinge în acest mod însăși esența Realității. Dacă cinicii din romanele realiste eliadeşti erau revoltați metafizici, tipul postmodern reprezintă mai degrabă tipul cinicului ce nu-și mai face niciun fel de iluzii, preferând să se folosească de resursele sistemului (ale societății în care trăiește), pentru a obţine un maximum de beneficii și plăceri, contra unui efort minim. Momentul angoasei existențiale nu se mai află la orizontul așteptărilor sale, iar de aici ar rezulta in-autenticitatea condiției postmoderne, în care nici o schimbare, criză, ruptură nu mai sunt posibile. Dacă această angoasă survine, din cauza unor evenimente ce bulversează monotonia cotidiană, ea este foarte rapid suprimată, așa cum observase Baudrillard: „peste tot se injectează anestezice, zâmbete, deculpabilizare, lubrifiant psihologic (ca detergentul din produsele de spălat). Niște enzime devoratoare de angoasă" (Baudrillard 2005, 229).

Concluzii

În cadrul prezentei lucrări am încercat să avansez câteva ipoteze referitoare la natura cinismului contemporan, ținând seama de contextul mai general în care se manifestă (societăți post-totalitare, societăți de consum, societăți laice). Relaționarea cinismului cu problema autenticității presupune asumarea lui de către subiect ca proiect existențial, prin

alegerea unui sens privitor la o problemă dată (seria nesfârșită a dilemelor etice care țâșnesc din evoluția cotidianului). Astfel, cinismul contemporan poate fi văzut ca rezultat al unei deliberări interioare, ca manifestare a libertății, ca posibilitate a existenței. Dar în același timp, cinismul poate sta și sub semnul in-autenticului, atunci când devine expresia alienării și anomiei sociale, iar anumite simptome (proliferarea limbii de lemn, pierderea *nomos*-ului, exacerbarea pulsiunilor egoiste) confirmă această ipoteză. În sfârșit, am apelat la planul literaturii pentru a vedea în ce măsură experiența cinicilor de la începutul secolului al XX-lea mai poate fi actuală pentru solicitările tipului uman contemporan.

BIBLIOGRAFIE

Baudrillard, Jean. 2005. *Societatea de consum: Mituri și structuri.* Traducere de Al. Matei. București: Ed. Comunicare.ro.

Bewes, Timothy. 1997. *Cynicism and Postmodernity*. Verso, London/New York.

Cioculescu, Șerban. 1990. „Între ortodoxie și spiritualitate", 17 nov. 1928. Reprodus în *Profetism românesc*, vol. I, Ed. Roza Vânturilor, București.

Eliade, Mircea. 1990. „Itinerariu spiritual, partea a VI-a: Cultura". În *Profetism românesc,* vol. I, Ed. Roza Vânturilor, București.

-----. 1993. *Jurnal*, vol. I. Bucureşti: Humanitas.

-----. 2008 (a). *Fragmentarium*. Bucureşti: Humanitas.

-----. 2008 (b). *India. Biblioteca maharajahului. Șantier*. București: Humanitas.

-----. 2008 (c). *Huliganii*. Bucureşti, Humanitas.

Hadot, Pierre. 1997. *Ce este filosofia antică?*. Traducere de G. Bondor şi C. Tipuriță. Iași: Ed. Polirom.

Laursen, John Christian. 2007. „Cynicism Then and Now”. *Iris*, I, Oct. 2009. Firenze University Press: 469-482.

Mazella, David. *The Making of Modern Cynicism*. Charlottesville: Virginia University Press.

Onfray, Michel. 2008. *O contraistorie a filosofiei*, vol. I. Traducere de M. Ungurean. Iași: Ed. Polirom.

Pavel, Toma. 2008. *Gândirea romanului*. București: Humanitas.

Sloterdijk, Peter. 2000. *Critica rațiunii cinice*, vol. I. Traducere de T. Pârvulescu. Iaşi: Polirom.

-----. 2003. *Critica rațiunii cinice*, vol II. Traducere de T. Pârvulescu şi S. Munteanu. Iaşi: Polirom.

Vice, Samantha. 2011. „Cynicism and Morality”. În *Ethical Theory and Moral Practice*. nr. 14: 169-184.

Originile cinice ale ecologismului

Liviu Iulian Cocei

Abstract. Half jokingly, half seriously, the philosopher Peter Sloterdijk stresses that Diogenes of Sinope was an "ancestor" of the hippy movement who influenced not only libertinism, but the whole "tradition of intelligent life in contemporary Europe". Following these lines, could the environmentalists also be integrated in the neo-cynical tradition? In the 60s, the same period in which the sexual revolution took place, ecophilosophy starts to grow, having as a consequence the fact that today more and more people aspire to a world-wide "green" nationality, devoid of the nationalistic pathos. In other words, we are witnessing a cosmopolitanism inspired by "cynicism", manifest in the defiant attitude of the "guardians" of nature. In the spirit of the ironic philosophy of Antisthenes and Diogenes, radical environmentalists are distinguished by their negative axiology, through what they condemn rather than what they propose. Moreover, the tendency to exaggerate the effects of pollution, as well as the adoption of lifestyles that are situated on the edge of survival, sometimes even disregarding ethical standards, constitute grounds for claiming that the intellectual origin of environmentalism is ancient cynicism. This does not mean that Diogenes would have been an environmentalist, but that environmentalism is rooted in a type of discourse specific to his philosophy. Therefore, in the present work, I will try to answer the following question: is environmentalism a new anti-humanistic reaction or rather only an apparent one, behind which is hidden a higher form of humanism?
Keywords: environmentalism, ecophilosophy, irony, cynicism, neo-cynicism, Diogenes of Sinope, Peter Sloterdijk.

În lumea hiper-tehnicizată a postmodernității, îndeosebi la nivelul de consum de masă, au loc procese de fabricare neîntrerupte dar slabe din punct de vedere calitativ, cel puțin în comparație cu cele din urmă cu doar câteva decenii. În mod oarecum ironic, produsele finite obținute astăzi par a fi destinate unei deteriorări accelerate. Ținta lor nu este „durerea" consumatorului (cum încearcă să ne convingă unele clipuri publicitare), ci tocmai creșterea consumului, adică asigurarea pe termen lung a afacerii respective. Dacă producția respectivă s-ar realiza numai din materiale de bună calitate, atunci oamenii nu ar mai cumpăra nimic nou o perioadă destul de lungă de timp, pentru simplul motiv că nu ar mai avea nevoie. Iată de ce, suntem prinși într-un cerc vicios al producției și al consumului frenetice, care afectează, într-o proporție mai mult sau mai puțin evidentă, echilibrul întregului mediu înconjurător.

Având în vedere aspectele antropologice ale tematicii supuse analizei noastre, din ce în ce mai multi autori nu mai au nicio îndoială în privința faptului că noul om, paradigmatic pentru imaginea societății actuale, și-a făcut deja apariția:

> „Este individul care se simte străin în natură dacă nu poartă cu sine obiectele de consum ce-i mediază până și relația cu sine. Are repulsie de a sta pe iarbă, îi e teamă de vietățile ce mișună în jurul său, unite parcă de un complot ce vizează să-i submineze confortul [...]." (Rotilă 2011, 33)

Acest om nou – căruia îi este oarecum jenă și de propriile sale nevoi fiziologice și care nu suportă să fie în natură decât ca simplu spectator, departe de orice efort sau primejdie pe care aceasta le presupune – este „omul consumator".

Așadar, acest tip uman nu se poate raporta în mod nemijlocit la mediul înconjurător, tocmai de aceea el apelează la tot felul de instrumente și la din ce în ce mai multe obiecte ce susțin „mașinăria” consumului. Dincolo de nevoia de a ne apăra de intemperii (care e satisfăcută în special de hainele și casele pe care ni le cumpărăm), asistăm la o continuă creștere a „bunurilor de consum” și, deci, a unor nevoi pe care, până acum, nici nu conștientizam că le avem. Din acest motiv, se poate spune că „am depășit orice barieră din momentul în care nevoile, dincolo de satisfacerea lor, au ajuns să fie multiplicate și create artificial” (Ivlampie 2015, 202). Altfel spus, omului consumator i s-a inoculat ideea că, în mod frecvent, va avea nevoie de *ceva*, chiar dacă unele dintre „nevoi” se vor perima la un moment dat (spre exemplu, cine ar mai putea susține astăzi că are nevoie de un *walkman*, exceptându-i pe anticari sau pe colecționarii de antichități, care întrețin în foarte mică măsură nivelul consumului).

În sensul acesta, medierea tot mai variată şi mai extinsă la care este încurajat să apeleze omul contemporan tinde să îl înstrăineze nu doar de natură, ci, implicit, şi de natura sa proprie – chiar dacă nu ştim precis care ar putea fi aceea. Şi atunci, ne putem întreba retoric dacă nu cumva toate sistemele antropice reflectă, oarecum paradoxal, tocmai faptul că suntem într-o stare de dizarmonie față de natura ce ne înconjoară.

Ideea că aproape tot ceea ce se petrece în interiorul habitatului uman modern conduce la alienare a fost semnalată de sociologul Émile Durkheim, dar şi de etologul austriac Konrad Lorenz, atunci când scria că „rapida înstrăinare generală de natura vie e în mare măsură vinovată

de abrutizarea estetică şi etică a omului civilizat” (Lorenz 2001, 31). De aceea asistăm adesea la următoarea situație:

> „mulți indivizi renunță în mod voluntar la bunăstarea lumii civilizate, amintindu-ne de vechii filosofi cinici. Astfel, ei îşi propun să repare actuala inadecvare față de mediu a omului modern, încercând să nu-l închidă în el însuşi, ci să-l deschidă *devenirii uitate a lumii*.” (Cocei 2015, 219)

În perspectiva accederii la un umanism mai cuprinzător, non-antropocentric, e firesc să ținem seama de anumite presupoziții teoretice şi repere existențiale, dar, mai ales, de

> „o atitudine care practică un limbaj al adevărului, fără evenimente catastrofice, dar şi fără manifestări de optimism nefondate, şi care se încumetă la cercetarea de resurse simbolice pentru a resemnifica locuirea omului pe pământ, înrădăcinându-l în natură şi istorie. În concluzie, un umanism care, în fața caracterului asimbolic al tehnicii, se străduie să activeze simțul responsabilității de care omenirea este capabilă în principiu.” (Volpi 2014, 254)

Oare ar putea fi ironia acea atitudine care să activeze simțul responsabilității umane şi să contribuie la propăşirea noului umanism? În rândurile ce urmează, susțin ideea că ironia e un instrument de bază al adversarilor consumului, motiv pentru care voi porni în căutarea originilor cinice (kynice) ale ecologismului. Desigur, aceasta nu înseamnă că susținătorii consumului ar fi incapabili de ironie. În fond, ei se dovedesc a fi adeseori cinici în sensul contemporan al termenului, distorsionând imaginea vechii doctrine filosofice. De pildă, *Black Friday*, care e o zi tipică de exacerbare a

consumului, ce altceva poate fi decât o ironie la adresa Vinerii Mari, în care, potrivit tradiției creştine, se ține post negru, adică nu se consumă nimic?

Încă din Grecia antică, reminiscențe ale discursului de tip ecologist se pot întâlni şi la primii înțelepți. Una dintre inscripțiile de pe frontonul templului din Delphi, „nimic prea mult”, care i se atribuie îndeobşte lui Solon, precum şi îndemnurile la „cumpătare” (Pittacos) şi la găsirea „măsurii” (Cleobul) sugerează că majoritatea acestor înțelepți au atras atenția asupra faptului că abundența tulbură nu numai liniştea lăuntrică a individului, ci însăşi echilibrul cetății.

În sensul edificării acestor povețe, abia cinicii, exagerând filosofia şi modul de viață ale celor Şapte Înțelepți (dar mai ales ale lui Socrate), vor recurge la multiple forme ironice de expresie, inclusiv non-verbale şi para-verbale. Dând seama de o proto-gândire ecologică, cinicii susțineau, după cum se poate surprinde din relatările lui Diogenes Laertios,

> „că trebuie să trăim frugal, mâncând strictul necesar pentru a trăi şi purtând o singură haină. Disprețuiesc bogăția, gloria şi noblețea. Unii dintre ei sunt vegetarieni, beau numai apă rece şi se mulțumesc cu orice adăpost se întâmplă sau cu butoaie, ca Diogene, care obişnuia să spună că privilegiul zeilor era să nu aibă nevoie de nimic, iar al oamenilor, care au asemănare cu zeii, să aibă nevoie de puțin.” (Laertios 1997, 218)

De asemenea, în cazul lui Diogene Cinicul, deşi acesta nu era vegetarian, trebuie menționată o ironie care cu siguranță e pe placul celor ce îi privesc cu dispreț pe devoratorii de carne din zilele noastre: „Fiind întrebat de ce atleții sunt aşa de stupizi, dădu acest răspuns: « Din cauză că

se hrănesc cu carne de porc şi de vacă »” (Laertios 1997, 204). Pe de altă parte, în parabola biblică a „bogatului nesăbuit” (*Luca*, 12, 16-21), înverşunarea lui Dumnezeu față de lăcomia acelui om bogat nu este mai puțin lipsită de ironie – „Iar Dumnezeu i-a zis: Nebune! În această noapte vor cere de la tine sufletul tău. Şi cele ce ai pregătit ale cui vor fi?” (*Luca*, 12, 20) –, tot aşa cum, în continuarea parabolei, se poate resimți acelaşi ton ironic, însă de data aceasta reieşind din îndemnul lui Iisus Hristos la o viața austeră, lipsită de grija zilei de mâine:

> „Şi a zis către ucenicii Săi: De aceea zic vouă: Nu vă îngrijiți pentru viața voastră ce veți mânca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veți îmbrăca. Viața este mai mult decât hrana şi trupul decât îmbrăcămintea. Priviți la corbi, că nici nu seamănă, nici nu seceră; ei n-au cămară, nici jitniță, şi Dumnezeu îi hrăneşte. Cu cât mai de preț sunteți voi decât păsările!” (*Luca*, 12, 22-24)

Ideea că Dumnezeu e totuşi aproape de cei care îşi îngustează paleta de nevoi personale (casă, haine, maşină etc.) o exprimaseră şi filosofii greci, care considerau că omul este cu atât mai aproape de zei cu cât are nevoie de mai puține lucruri. De altfel, în tonul acestor recomandări creştine se reflectă şi mesajul filosofic al cinicului Diogene, care îşi redusese la maximum nevoile de hrană, de îmbrăcăminte sau de spațiu locativ. Pe de altă parte, faptul că „viața e mai mult decât hrana şi trupul mai mult decât îmbrăcămintea” nu reprezintă întocmai rațiunea de a fi a doctrinei ecologismului şi, în general, a tuturor adversarilor societății de consum contemporane?

Lăsând la o parte perspectivele oferite de istoria filosofiei greceşti şi de creştinism, s-ar putea spune că, de fapt, gândirea ecologică s-a născut la țară. Înțelepciunea populară românească, de pildă, are multe vorbe de duh în acest sens, majoritatea sugerând că, de fapt, adevărata „rânduială a casei” constă în desfăşurarea activităților gospodăreşti la timpul prielnic, în felul acesta fiind evitate eforturile, dar şi costurile inutile. De altfel, în mai toate vechile culturi ale lumii, natura nu este înțeleasă ca fiind o entitate separată de umanitate, ci e văzută ca un întreg din care omul nu poate face notă discordantă. Astfel, privind înapoi cu deferență, întâlnim

> „prefigurări ale ecofilosofiei în viziunile despre lume şi viață proprii culturilor arhaice şi tradiționale. [...] Omul arhaic îşi structurează întreaga existență – şi, implicit, cultura, în care se obiectivează potențialitățile sale creatoare – în consens cu natura. Cultura pe care o edifică este, în consecință, o cultură ecologică: un mod de viață care înglobează un mediu natural şi care asigură securitatea şi resursele, astfel încât oamenii pot să ființeze continuu şi durabil (sustenabil) şi să-şi realizeze pe deplin potențialul.” (Marghescu 2009, 87-88)

Astăzi, în schimb, omul civilizat se raportează la propria sa existență ca la o ființare-în-afara-naturii. Or, ecofilosofia este un efort de readucere aminte a faptului că omul nu reprezintă o „exterioritate” sau o existență ruptă de lumea în care trăieşte.

Diogene din Sinope, filosof care nu părea a avea vreo ruşine în a-şi face nevoile chiar în piața ateniană, a fost probabil primul european care a înțeles realmente relația

strânsă dintre om şi natură, adică dintre individ şi societate, pe de o parte, şi deşeurile acestora, pe de altă parte. Bineînțeles, aceasta nu înseamnă că filosoful din Sinope ar fi fost ecologist, ci că ecologismul este preponderent „cinic" în sensul antic al termenului. Tocmai de aceea, atitudinea dezinhibată a lui Diogene

> „face trimitere la o conştiință a naturii care priveşte pozitiv aspectele animalice ale umanului şi nu permite suprimarea a ceea ce este jos sau penibil. [...] Totul converge către includerea lui Diogenes Sinopensis în galeria precursorilor conştiinței ecologice. Marea realizare spirituală a ecologiei de până acum – cu repercusiuni în filosofie, etică şi politică – constă în faptul că a ridicat fenomenul deşeurilor la nivelul unei teme « înalte »". De acum înainte, ele nu mai reprezintă o chestiune marginală, ci sunt recunoscute ca fiind esențiale" (Sloterdijk 2000, 183).

Iată cum, din punct de vedere filosofic, ecologia aduce în prim-plan paradoxul utilității inutilului, a importanței a ceea ce pare a fi complet de prisos sau chiar dăunător. Astfel, gândirea ecologică readuce în discuție aspecte ale umanului care, doar cu unele excepții, fuseseră ignorate sau împinse cu pudoare în cadrul îngust al sferei private.

În lucrarea sa referitoare la „rațiunea cinică", Peter Sloterdijk observă, printre multe altele, şi următoarele: „ca strămoş al mişcării *hippy* şi ca protoboem, Diogene şi-a lăsat amprenta asupra tradiției vieții inteligente în Europa" (Sloterdijk 2000, 190), în aşa fel încât, actualmente, neokynismul poate fi surprins la mai multe tipuri de ecologişti, precum:

> „vegetarienii (după cum fuseseră şi mulți dintre cinici), fructarienii (ei supraviețuiesc ca cinicii, mâncând numai resturi, nicidecum fructe *vii*, proaspăt culese) şi chiar iubitorii de animale (aidoma cinicilor, aceştia preferă mai degrabă compania câinilor decât a oamenilor).” (Cocei 2015, 220)

Din nefericire, însă, trebuie remarcat că entuziasmul romantic, tipic generației dezinhibate de după al Doilea Război Mondial, s-a risipit în faldurile ideologiei consumului, după cum bine observă Viorel Rotilă:

> „mişcarea hippy a anilor `60, născută ca o contestare a consumului, a sfârşit prin a se încadra în curentul acestuia, în special prin ceea ce se păstrează în memoria colectivă: muzica, ideile şi, poate, un anume gen de îmbrăcăminte. În felul acesta se vând şi se consumă tocmai ideile ce contestă consumul. Pop-cultura a sfârşit prin a fi tocmai ceea ce contesta: o cultură de consum.” (Rotilă 2011, 34-35)

Din acest motiv, ca un fel de reacție la muzica aşa-zisă „comercială”, unele categorii de artişti se refugiază în zona obscură a *underground*-ului. Nu voi insista însă acum asupra acestui fenomen neokynic, limitându-mă doar la cel anti-consumerist.

Revenind asupra anilor `60 ai secolului trecut, în aceeaşi perioadă în care se petrecea revoluția sexuală şi aveau loc mişcările studențeşti, trebuie spus că începe să îşi facă auzită pledoaria şi ecologismul, cu un gen de radicalism specific anarhismului, motiv pentru care, astăzi, se poate afirma că:

> „cetățenia postmodernă este mai puțin politică şi mai mult ecologică, nu mai credem într-o educație morală şi civică orientată către

> formarea sentimentelor patriotice şi altruiste, nu mai aspirăm decât la o cetățenie verde.” (Lipovetsky 1996, 242)

Iar aceasta pentru că noile generații de protestatari (mă refer la cei autentici) nu mai participă la manifestații sindicale, ci, mai curând, preferă să îşi exprime nemulțumirile față de sistemul socio-politic indicând „puținătatea” zonelor verzi în contrapondere cu „multitudinea” companiilor de stat sau private care tind să le acapareze. Asistăm, deci, chiar şi la un cosmopolitism de inspirație „kynică”, observabil la nivelul atitudinilor sfidătoare ale militanților conservării naturii şi ai cetățeniei globale.

O critică, în bună măsură întemeiată, a forței politice crescânde a adepților ecologismului vine din partea autorului francez Pascal Bruckner, care distinge între două tipuri principale de ecologie: unul mai echilibrat şi altul mai curând irațional, asemănător în esența sa politicilor agresive din timpul ideologiilor totalitare. Evident, autorul îl condamnă pe acesta din urmă, pe care-l descrie în termenii unei negativități axiologice tipice ironiei:

> „Ecologia excelează prin ceea ce vrea să împiedice, nu prin ceea ce propune: închide uzine, blochează proiecte, interzice construirea de autostrăzi, de aeroporturi, de căi ferate. Este puterea care zice mereu nu. [...] În acest domeniu, ca şi în altele, cei mai vehemenți au întotdeauna câştig de cauză, pentru că modifică doctrina în sensul exagerării. Mediul este noua religie seculară care se ridică, în Europa cel puțin, pe rămăşițele unei lumi lipsite de credință. Însă şi ea trebuie să fie supusă criticii; trebuie să-i dăm în vileag maladia infantilă care o macină şi o decredibilizează: catastrofismul.” (Bruckner 2012, 13-14)

Autorul francez suspectează că în spatele radicalismului ideologiei ecologiste s-ar ascunde, de fapt, teama omului contemporan în fața propriului său sfârşit. Deşi încă se bucură de privilegiile civilizației, omul resimte, totuşi, ca o angoasă posibila moarte a speciei sale, precum şi a altora colaterale.

În această ordine de idei, probabil şi din cauza deciziilor radicale de renunțare la confort, ecologiştii ne apar la prima vedere ca fiind profund anti-umanişti, aşa cum părea a fi şi filosofia „neobrăzată" a lui Diogene din Sinope. Potrivit lui Gilles Lipovetsky, „sub cetățenia planetară revendicată, se profilează ici şi colo un nou antiumanism" (Lipovetsky 1996, 243). Dacă e adevărată, în ce măsură este îndreptățită afirmația că ecologismul ar fi o nouă formă de anti-umanism? Având în vedere că umanismul contemporan se defineşte mai ales prin consumism – „societatea de consum pune în joc însăşi definiția umanului, operând cu *un nou umanism* pe baza postulatului implicit: *consumismul este umanism(ul)*" (Rotilă 2011, 34) –, cel puțin din această perspectivă, nu cred că e greşit să spunem că avem de-a face cu un anti-umanism. Pe de altă parte, nu putem ignora faptul că există, totuşi, semnale „anti-umaniste" la nivelul multor organizații ecologiste radicale, pentru care, de cele mai multe ori,

> „datoria de a ocroti natura este mai importantă decât datoria față de oameni; din punct de vedere al priorității, ei consideră că salvarea mediului trece înaintea problemelor economice şi sociale, poluarea sau subțierea stratului de ozon îi preocupă mai mult decât marea sărăcie, subdezvoltarea şi şomajul." (Lipovetsky 1996, 242)

Ceea ce înseamnă că „cinismul" ecologismului nu conține în el însuşi doar reminiscențele vechii accepții, ci şi

înțelesul contemporan al termenului, aşa cum reiese şi dintr-o constatare a unor cercetători ai mediului privind impactul uman asupra reducerii emisiilor de dioxid de carbon din atmosferă. Ecologiştii respectivi îl numesc pe Ginghis Han – unul dintre cei mai sângeroşi conducători din istorie, de altfel –, într-un mod stupefiant de cinic, „cel Verde”, pentru că, prin numărul imens de victime umane pe care le-a lăsat în urma sa, a contribuit la extinderea zonelor forestiere care, la rândul lor, au absorbit mari cantități de dioxid de carbon, diminuându-se astfel efectul de seră.

Şi totuşi, nu cumva pretinsul anti-umanism este doar unul aparent, ascunzând o formă autentică de umanism? Dar nu conțin oare îndemnurile ecologiste mesaje subversive? Dacă suntem convinşi că răspunsurile sunt afirmative, putem spune că:

> „confruntați fiind cu astfel de maxime, cugetări sau aforisme, trebuie să distingem cu înțelepciune între seriozitatea literală (sau de suprafață) a afirmației şi seriozitatea *în sine* a acesteia. Astfel de afirmații nu pot fi înțelese decât dincolo de ceea ce ele transmit în mod direct. Altfel spus, trebuie să diferențiem rigiditatea seriozității de seriozitatea ironiei.” (Cocei 2015)

Pentru că, în momentul în care ar fi luate în serios (poate prea în serios) aceste tipuri de mesaje, ar însemna că ecologiştii respectivi, chiar şi cei mai înverşunați dintre ei, şi-ar contrazice principalul scop declarat: ocrotirea planetei şi a tuturor viețuitoarelor care o populează (omul fiind, în fond, tot un viețuitor). Până la urmă, chiar insultați fiind de „incomozii” militanți verzi,

> „despre ce este vorba pentru cei mai mulți dacă nu despre a respecta spațiile verzi, despre a consuma produse reciclabile, despre a refuza să utilizeze sacoşele de plastic, despre a circula pe bicicletă, eventual despre a participa la marşuri şi despre a forma lanțuri de solidaritate. Morala ecologică de fiecare zi este minimalistă, ea nu prescrie nicio uitare de sine, niciun sacrificiu suprem, ne cere doar să nu irosim, să consumăm mai puțin sau mai bine." (Lipovetsky 1996, 244)

Aşadar, poate că riscul interpretativ pe care îl poate ridica o afirmație ironică e ca aceasta să devină „serioasă", să treacă de la sensul conotativ la cel denotativ, adică să devină non-ironică. Aşa cum metaforele ecologice („pădure virgină", „mama natură" etc.) tind să fie transformate în certe reprezentări ale realității, creând premisele unei noi ideologii abuzive, ironiile, la rândul lor, sunt şi ele expuse riscului de a sfârşi în idei clare şi distincte.

De asemenea, am putea adăuga faptul că, în momentul în care se anulează distincția comună umanitate-natură, abia atunci ne dăm seama că avem de-a face nu cu un anti-umanism, ci cu un nou tip de umanism, care s-ar putea numi „eco-umanism". Iată cum, în sensul descrierii acestuia se poate spune, cu o oarecare ironie îngăduitoare, că

> „omul predestinat consumului este, la scară planetară, inamicul personal al fiecărei ființe, iar a combate acest duşman nu înseamnă altceva decât a redescoperi virtuțile ascezei. Nu de protecția consumatorului este nevoie pe Terra, ci de protecția omului alături de întreg ambientul său" (Ivlampie 2015, 202).

În urma acestor lămuriri, se observă de ce „cinismul" ecologismului este un umanism veritabil. În adaos, el ar

putea fi înțeles plenar ținând cont şi de comparația notată de Carmen Cozma:

> „ceea ce Immanuel Kant a încercat să sublinieze prin intermediul *imperativului categoric* referitor la valoarea « demnității umane » poate şi trebuie să fie extins şi către alte ființe vii şi către natură, considerând că acestea au o valoare intrinsecă şi tratându-le nu doar ca mijloace pentru scopurile noastre, ci şi ca scopuri în sine" (Cozma 2007, 141).

Astfel, putem afirma că, în felul acesta, se conturează o nouă filosofie (de fapt, o reconsiderare a înțelepciunii străvechi a umanității în lumina provocărilor tehnicii şi ale altor problematici contemporane): *ecosofia*. Aceasta ar fi compatibilă sau ar deține o „etică integratoare" în sensul deplin al termenului, în care să poată fi inclusă orice fel de ființare, nu doar existențele vii. În definitiv, oricât ar părea de bizar la prima vedere, în condițiile în care poate fi afectat echilibrul biosferei sau al ecosistemelor în general, distrugerea sistemelor naturale inanimate nu e oare condamnabilă din punct de vedere moral?

În concluzie, după ce am surprins felul în care se trece de la blândețea civismului, la asprimea „cinismului" ecologic, putem conchide, ținând cont de multiplele crize ce însoțesc viața umană de astăzi – criză financiară, economică, identitară, morală, de imagine sau de idei –, că acestea nu sunt decât un fel de exerciții de eschatologie pentru adevărata provocare a omenirii care, mai devreme sau mai târziu, va veni şi va da măsura ştiinței şi neştiinței noastre: criza ecologică. Pe de altă parte, dacă ameliorarea condiției

umane se datorează tocmai diverselor crize prin care specia noastră a trecut de-a lungul timpului, atunci oare nu decurge de aici că bunăstarea şi ghiftuirea de care se bucură omul consumator reprezintă două pietre grele în buzunarele evoluției sale?

BIBLIOGRAFIE

***. 2013. *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă.

Bruckner, Pascal. 2012. *Fanaticii apocalipsei. Să salvăm Pământul, să pedepsim omul!*. Traducere de D. Nicolescu. Bucureşti: Trei.

Cocei, Liviu Iulian. 2015. *Surâsul lui Momus. Eseuri de ironologie aplicată în filosofie şi ştiințele sociale*. Iaşi: Pim.

-----. 2015b. „An Anthropology of the Ludic Expression Considering the Question «What happens when Irony is (not) taken seriously?»”. În *Journal of Romanian Literary Studies*. 6: 1003-1007.

Cozma, Carmen. 2007. *On Ethical in the Phenomenology of Life*. Roma: Edizioni Eucos.

Ivlampie, Ivan. 2015. *Omul tranziției. Exerciții de eshatologie*. Bucureşti: Eikon.

Diogenes Laertios. 1997. *Despre viețile şi doctrinele filosofilor*. Traducere C.I. Balmuş. Iaşi: Ed. Polirom.

Lipovetsky, Gilles. 1996. *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*. Traducere de V.-D. Vlădulescu. Bucureşti: Babel.

Lorenz, Konrad. 2001. *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*. Traducere de V. Poenaru. Bucureşti: Humanitas.

Marghescu, Georgeta. 2009. *Ecofilosofie*. Bucureşti: Printech.

Rotilă, Viorel. 2011. *Omul societăţii de consum. În aşteptarea unei noi ideologii*. Iaşi: Institutul European.

Sloterdijk, Peter. 2000. *Critica raţiunii cinice. Vol. I*. Traducere de T. Pârvulescu. Iaşi: Polirom.

Volpi, Franco. 2014. *Nihilismul*. Traducere de T. Pavel. Iaşi: Institutul European.

III.

Marginalitate și critică socială

Kynici și cinici în jocul politic al informației[1]

Cristina Voinea, Constantin Vică

Abstract. KYNICS AND CYNICS IN THE POLITICAL GAME OF INFORMATION. In this article we argue that in the politics of information there are two kinds of actors that could be assimilated on the one hand to ancient kynics and, on the other, to contemporary cynics. The first category is represented by all those fighting for their liberation or by those who seek ways of making explicit the traps and possible way of manipulation and control present in the virtual environment, category represented by hackers, whistleblowers and other activists. The second is represented by contemporary policy makers, whose vision of the virtual environment is manifest in the attempts of hiding the mechanisms of power and of trying to master the methods of production and use of information.
Keywords: kynism, cynicism, hackers, policy makers, information.

Cea de-a patra revoluție culturală, revoluția informației, s-a constituit într-un fenomen extrem de rapid, al cărui domeniu de aplicare a înglobat toate sferele vieții moderne (Floridi 2014).

[1] Acest articol este rezultatul unei cercetări finanțate printr-un grant al Unității Executive pentru Finanțarea Învățământului Superior, a Cercetării, Dezvoltării și Inovării, CNCS–UEFISCDI, proiectul cu numărul PN-II-RU-TE-2014-4-1846.

Tehnologiile digitale ale informației și comunicării au modificat felul în care ne raportăm la noi înșine, relaționăm cu cei din jur, dar și modalitatea în care înțelegem lumea. Astfel, crearea, procesarea, gestionarea și utilizarea informațiilor devin probleme acute ce creează numeroase conflicte între principalii actanți ai mediului virtual.

Internetul aduce cu sine nu numai eficientizarea variilor activități ori procese, ci şi un nou mod de *a fi* în lume, mai ales pentru nativii digitali, cei care nu au cunoscut un mod de viață fără noile tehnologii și *world wide web*. În acest context – în care Internetul este pentru mulți dintre utilizatori mai mult decât o simplă rețea fizică ce conectează alte rețele –, modul în care mediul virtual va fi înzestrat cu o anumită semnificație devine crucial, deoarece aceasta va determina posibilitățile predominante de utilizare. De exemplu, Internetul este văzut drept concretizarea ideală a accesului liber și neîngrădit la informație, pentru toată lumea, indiferent de categoria socială, etnie, sex etc. Însă, în contrapartida acestei înțelegeri idealiste apare o alta, prin care Internetul e utilizat ca un instrument pentru impunerea unor monopoluri economice ori politice, folosit în scopuri de manipulare, control ori supraveghere. Cele două înțelegeri corespund unor categorii care se situează în opoziție: cei ale căror interese în ceea ce privește Internetul și noile tehnologii sunt private și deseori ascunse, fiind ghidate de interese economice și politice, și cei care doresc să fie propriii lor stăpâni nu numai în ceea ce privește modul în care utilizează Internetul, ci și aria mai largă a cunoașterii și a accesului la ea.

În acest articol vom argumenta că cele două categorii descrise în paragraful anterior pot fi asimilate kynismului antic și cinismului contemporan în jocul politic al informației. Prima categorie este reprezentată de către toți cei care luptă pentru propria eliberare ori care doresc să ne aducă tuturor în vedere capcanele mediului virtual, categorie reprezentată de *hackeri*, *whistlebloweri* și alți activiști. A doua este reprezentată de cei care fac politica contemporană, a căror viziune asupra mediului virtual se remarcă prin încercarea de ascundere a mecanismelor puterii, în contextul încercării de a stăpâni modalitățile de producere și mai apoi utilizare a informațiilor.

Cinismul modern

Vom pleca de la următoarea întrebare: de ce politica statelor moderne în ceea ce numim infosferă[2] sau lumea digitală este cinică într-un sens modern? Dar până la răspunsul propus, să vedem, mai întâi, una dintre cele două accepții ale termenului „cinism politic" prin care este confruntată democrația reprezentativă a zilelor noastre.

Adesea se spune că oamenii politici nu merită crezuți și urmați, că, pe cale de consecință, nu are rost să-ți pierzi timpul cu analizarea a ceea ce spun și fac aceştia prin vorbe[3].

---

2 Termen din ce în ce mai utilizat astăzi, propus de către Floridi (2006, 2013).

3 Este dincolo de sfera acestui articol analiza relației dintre funcțiile performative ale limbajului și generarea de fapte sociale, dar ea merită investigată atunci când ne întrebăm ce fac oamenii politici.

Această atitudine este denumită „cinică", fiind una de „deziluzionare totală" față de jocul politic; este o atitudine de dezamăgire și dispreț care poate duce ori la o nefericire continuă (produsă de izolare, marginalizare, sentimentul că nu contează nimic), ori la teorii ale conspirației (de unde și obsesia cinicului pentru *adevăr*, pentru adevărata sa *dezvăluire*[4]), ori la o suspendare a oricărei judecăți politice și înlocuirea politicii cu fotbalul sau cu alte pasiuni mai pline de satisfacții[5].

Cinismul politic poate fi înțeles ca o atitudine de totală neîncredere în *felul* în care se face politica, deopotrivă în oamenii cu *motivele* lor și în mecanismele politice (de obicei democratice). Poți fi cinic atunci când, în egală măsură, nu ai încredere în clasa politică, nici în „vocea străzii", nici în dispozitivul de drept, nici în rațiunea vreunei Constituții, nici măcar în serviciile secrete. E totuși neclar dacă cinicii politici nu cred cumva că însăși atitudinea lor poate guverna lumea. De aici se nasc dezangajarea civică, neîncrederea publică și uneori dorința unei purificări și simplificări a jocului (care duce la fundamentalisme și extremisme). Această categorie de comportament (non)politic face

4 Totuși, e important să distingem între scepticismul politic și cinismul de acest gen. Scepticul are dubii față de posibilitatea noastră de a *cunoaște* cu adevărat vreodată (ceva) în politică, dar aceasta nu e o atitudine față de activitatea și viața politică, cu motivele ei umane (dorința de putere sau dorința de recunoaștere, de exemplu), ci față de înțelesul sau conținuturile ei cognitive privite în schema valorilor de adevăr.

5 Acești cinici nu pot fi păcăliți pentru că nimic nu mai merită încrederea lor.

obiectul mai degrabă al științelor politice și psihologiei, decât al filosofiei politice, așa că o vom lăsa deoparte.

În schimb, în filosofia politică se discută despre un alt cinism: cel al *acțiunii* politice (contemporane) și al celor care fac această politică. Este vorba despre deciziile pe care le iau cei care fac profesionist politică, dar care, dacă ar fi luate de oricare dintre oamenii comuni, care nu dețin puterea, ar fi considerate condamnabile moral și etichetate drept „cinice". De ce, în primul caz, cinismul este acceptabil, iar în al doilea, condamnabil? Pentru că morala celui în funcții publice răspunde unor alte constrângeri și obligații decât atitudinea etică pe care fiecare dintre noi ar trebui s-o aibă față de aproapele și egalul său. Ea este, cum ar spune Nagel (2004, 131), impersonală, și, astfel, putem adăuga, aproape non-umană, chiar „monstruoasă" în acțiunea sa. Celebrul *argument al mâinilor murdare* surprinde această diferență dintre etica personală și etica politică, observată și de Max Weber la vremea lui.

Weber, într-o conferință despre politica văzută ca profesie și vocație, ținută în fața studenților din München în 1919 (într-o epocă de mișcări revoluționare sociale în Germania), făcea următoarea observație: omul politic, chiar dacă se comportă pasional în căutarea puterii, trebuie să păstreze „*distanța* față de lucruri și oameni" (Weber 2011, 137), să fie ghidat doar de intuiția „rece", adică să mențină un ton calculat-cerebral al deciziilor sale. Politica, pare a susține Weber, este pentru oameni o „cârdășie cu forțele diabolice care pândesc orice putere" (2011, 152), iar aici vechiul principiu moral care vedea originea binelui în bine și cea a răului în rău este nu numai inutil, dar și înșelător. Lucrurile par a sta altfel: rezultatul acțiunii politice nu este

dedus cu necesitate din intenția sau originea sa, scopurile și mijloacele nu sunt în armonie, răului trebuie să i se răspundă prin retaliere, prin represalii (ca unui „demon” de neiertat), iar o etică personală, de tipul celei propuse, de pildă, în Predica de pe Munte, este astfel inadecvată[6]. Weber asumă că toate acțiunile umane sunt conduse ori de o „etică a convingerii”, ori de una „a responsabilității” (2011, 142); acțiunea politică are un instrument, un mijloc specific: constrângerea (2011, 146). Din aceste premise pare să decurgă, pentru Weber, că în politică doar o etică (publică, a funcției publice) a responsabilității (reci și calculate față de propriile fapte) poate fi urmată. În politică, țelurile se ating cu mijloace neortodoxe, „îndoielnice sau cel puțin periculoase din punct de vedere moral” (Weber 2011, 145): politica este un joc al „constrângerilor legitime” pe care oamenii sau grupurile le folosesc, le instrumentează pentru atingerea unor scopuri trans-personale. Astfel, pentru sociologul german, etica politică (sau a activității politice) nu se poate reduce la o etică a persoanelor particulare, la etica relațiilor cotidiene sau raporturilor sentimentale, a „profesiunii de credință”; ea este diferită pentru că atât instrumentul acțiunii este unul „pervertit” – constrângerea – , cât și necesitatea în sine a politicii, care pare o luptă de *limitare* a răului, în toate sensurile sale (dispariție, conflict, război, sărăcie, criminalitate etc.), dar nu o mântuire sau o *anihilare* a răului.

---

[6] „Cel care vrea să trăiască după etica Evangheliei să se abțină de la greve” (Weber 2011, 143).

Nimeni nu poate guverna inocent – aceasta pare a fi presupoziția din spatele activității politice (Walzer 1973, 161). Însă nu trebuie să credem că singurul criteriu al eticii acțiunii politice ar sta în rezultate. Weber sau Nagel nu susțin așa ceva. Responsabilitatea, pe care o cerea Weber, se poate traduce, la Nagel (2004, 131), prin *impersonalitatea* și *imparțialitatea* acțiunii publice: morala acțiunii politice, chiar dacă se detașează de alte constrângeri, se supune acestora două; prin ele se evaluează cât de responsabil a acționat omul politic. Nagel (2004) consideră că există o discontinuitate între morala privată și cea a funcției publice, că nu poate fi derivată cea de pe urmă din cea dintâi – ceea ce nu înseamnă că acestea ar fi independente, radical diferite sau că s-ar afla într-o relație de contradicție. Sursa lor comună rezidă în datorie: cel aflat în funcție publică nu are obligații particulare sau o grijă direcționată față de anumite persoane, ci datoria de a-și atinge scopurile într-un mod *imparțial*[7]. În cuvintele lui Nagel (2004, 134), „poate cea mai importantă calitate centrată pe agent a moralității publice este obligația specială de a trata membrii populației în mod egal”. Chiar dacă este atât de răspândită zicala conform căreia „scopul scuză mijloacele”, etica omului politic în funcții publice, încearcă Weber și Nagel să spună, nu poate fi restrânsă sau redusă la aceasta. Fără îndoială, rezultatele primează, dar nu orice faptă este scuzabilă sau acceptabilă. Scopurile sunt supuse condiției de imparțialitate, ele trebuie să trateze fiecare individ cu o anumită deferență indiferentă,

---

7 O datorie pe care, vedem astăzi, aceștia și-o respectă cu mare greutate.

neutră, a egalității, dar, împreună cu mijloacele, ele trec și printr-un „test" al consecințelor. Aici se întorc constrângerile din moralitatea individuală, în care rezultatele unei acțiuni sunt cântărite și prin prisma consecinționistă (Nagel 2004, 141), făcând, în genere, apel la variante mai primitive sau mai rafinate de utilitarism.

În aceste condiții normative ale acțiunii politice și ale rolului pe care îl joacă oamenii politici în exercitarea puterii trebuie găsite justificări anumitor scopuri care presupun mijloace „cel puțin îndoielnice". Acceptăm că cineva trebuie să ia decizii legate de viața Leviathanului, Leviathan care precedă orice existență politică individuală. În acest „amestec" realist de Aristotel, Machiavelli și Hobbes, Omul artificial (cetatea, statul, societatea) se păstrează în viață *chiar dacă* deciziile se pot lua[8] în defavoarea rotițelor sale individuale – sau poate tocmai *pentru că* aceste decizii nu pot fi luate în planul unei etici „umane", o etică în care Celălalt este recunoscut ca ființă întreagă, monadă de neînlocuit sau scindat, un „scop în sine" în termeni kantieni. Unele decizii (legate de prevenirea unor dezastre sau de un bine general mai înalt) vor produce rău unor subiecți, unor persoane. Dar, după cum îndemna și Machiavelli, Principele trebuie să învețe *cum să nu fie bun*, în numele unui scop mai înalt: conservare a suveranității, în cadrul căreia subiecții săi își vor duce existența.

Deciziile care presupun și acte rele (de la crime, la torturi și mai ales alegeri primitiv-utilitariste de genul „1000

---

[8] Și limbajul natural pare să detecteze nuanța impersonală a politicii: „deciziile *se* iau".

de oameni pentru a salva o țară") nu se supun, de fapt, canoanelor moralei omenești comune – pare a afirma această poziție denumită mai sus și bazată pe *argumentul mâinilor murdare*. O presupoziție de la care pleacă argumentul este cea a scindării sau discontinuității dintre morala privată și etica publică: nu poți evalua, după aceleași mai sus-precizate canoane, principii, norme sau reguli, faptele dintre oameni și faptele celui care deține puterea. Un astfel de argument pleacă și de la presupunerea că noi, ceilalți, niciodată nu vom cunoaște ce înseamnă a lua deciziile „grele" – cu un impact direct asupra multor alți cetățeni, în condiții de incertitudine și risc; că există o diferență și distanță clară între relațiile inter-umane și cele de constrângere politică. Judecățile pe care le-am face din morala noastră individuală și totuși comună nu sunt adecvate acțiunii politice. Lipsa milei, a compasiunii, acțiunea agresivă și crudă pentru un scop mai înalt, Leviathanic, depășesc înțelegerea, judecata sau simțul moral comun. Mai mult, ele nu se pot nici analiza în planul moralei interpersonale, de la egal la egal. Morala vieții publice de om al deciziilor nu se configurează în mod izomorf moralei private. Acolo unde omul răspunde în fața rațiunii sau unei judecăți divine, în fața prietenilor etc., omul deciziilor de stat răspunde doar istoriei și are o „etică a urgenței" (Walzer 1973). Decizia lui este corectă la momentul dat, chiar dacă intră în conflict cu norme morale generale. Acest lucru, însă, observă Walzer (1973, 161-2), nu-i absolvă pe oamenii politici de o vină morală. Actul este unul bun, actorul este vinovat, răul a fost necesar.

Supravegherea generalizată e un cinism al politicii contemporane

Politicienii invocă adesea argumentul mâinilor murdare: faptul că au fost ucise[9] persoane, comunități sau alte populații pentru supraviețuirea națiunii (sau statului) a fost un rău necesar pentru un bine mult mai înalt. La fel se argumentează în cazul torturii: tortura este necesară pentru a afla gândurile secrete ale inamicului. Sau este necesar să fie bombardate populații inocente aflate sub o dictatură a unui/unor oameni politici, indezirabil(i) unei super-puteri sau sistemului internațional ca întreg. Argumentul apare și în situații mai puțin belicoase, atunci când e vorba de perioade de foamete sau despre crize economice. Politica e gândită, atunci, ca o formă de schimb care produce rezultate așteptate: dai ceva ca să câștigi sau să păstrezi altceva.

Adesea, tehnologiile informației sunt privite cu scepticism pentru că permit un tip nou de politică a mâinilor murdare – nou nu în sensul a ceva nemaivăzut, ci de o amplitudine nemaiîntâlnită. Odată cu impunerea lor în masă ca medii și interfețe ale existenței noastre umane, aceste tehnologii, și ne referim mai ales la triada computere – internet – telefoane mobile inteligente (care sunt tot computere), devin medii de subiectivare, comunicare și socializare, adică cele mai bune mecanisme de control al unei populații. Proprietățile emergente ale rețelei împreună cu puterea computației sunt deschise în ambele sensuri

[9] Crima este cazul extrem, dar și pentru aceasta există întotdeauna justificări.

experimentului: și celui de schimbare prin inovare socială, și celui de control, supraveghere și represiune prin inginerie socială. Tehnologiile informației nu sunt doar medii de transfer, cu o suprafață lucioasă, impermeabilă, ci şi colectoare masive, aspiratoare gigantice de date, adică de informații pe baza cărora se pot descoperi relații, configurații, comportamente și chiar face într-o anumită măsură predicții sociale. Pe altă parte, Internetul, cu fiecare terminal al său, rămâne generativ și expresiv într-un mod radical, iar prima amenințare pe care o aduce este cea la adresa *necesității* statului. Dar statul, în care are loc viața politică, se simte amenințat de încă ceva: de terorism. Nu a durat mult ca întâlnirea dintre terorism și Internet să aibă loc. Dacă lupta cu terorismul admite *uneori* invocarea argumentului mâinilor murdare, supravegherea Internetului (și a vieții digitale online a fiecăruia dintre noi) pare mai degrabă victima contingentă. Un Internet supravegheat este *răul necesar* pentru o lume mai sigură.

Militanții pentru drepturi civile digitale în mediul online (sau în orice mediu de imersiune) prin mijloace criptografice vorbesc, cu ironie, despre cei patru călăreți ai Apocalipsei informatice: pornografia infantilă, spălarea de bani, traficul de droguri și, cel mai puternic astăzi, terorismul (Assange *et al.* 2016, 71, 98). Lupta împotriva acestora duce la creșterea supravegherii și cenzurii în mediul online, iar cei patru sunt invocați întotdeauna ca partea „întunecată” a Rețelei – întunecată şi totodată difuză, căci nu o putem localiza și astfel trebuie să generalizăm supravegherea și controlul acesteia. Că teroriștii comunică și online, că paradisul fiscal are adresă de email sau că niște

întreprinzători găsesc mai ușor oportunitățile folosind tehnologia, totul este absolut contingent faptelor ca atare. Utilizând cadrul discuției fondatoare din etica computerelor – dacă problemele morale și sociale aduse de computere și internet sunt noi sau vechi –, putem observa că toate aceste ilegalități (de grade și impact diferite) sunt vechi, sunt dintotdeauna de când există state și administrații fiscale, suveranitate, control și ierarhizare socială. Cu toate acestea, pretind activiștii, cei patru călăreți apocaliptici sunt invocați pentru a crea panică, frică și a face acceptabil târgul, forma de schimb dintre sfera privată (*privacy*) și securitatea supravegherii. Astfel este pus iar la treabă argumentul mâinilor murdare: jertfim drepturile și libertățile cetățenești pentru a asigura, acelorași oameni, o siguranță a existenței sociale.

Să numim acest lucru *principiul securității în vremuri digitale*:

> Pentru a păstra/întări securitatea populației *trebuie* să supraveghem cât mai mult orice tip de comunicare și activitate sau chiar orice mișcare pe mașinile universale, aflată în sfera privată a cetățenilor.

Se acceptă tacit că supravegherea nu este un bine, ci un mod de *a nu fi bun* acum, spre un scop general mai înalt. Ea ține de acțiunea politică, nu de morala persoanelor și de aceea ar trebui acceptată ca o necesitate zămislită din spiritul vremii, supusă urgenței. Dincolo de faptul că acest principiu este produs ca urmare a unor serioase erori de raționament, el este totuși obținut în cadrul unui argument al mâinilor murdare, de aceea, probabil, nu este contestat pe scară largă. Dublul cinism al puterii, în acest caz, stă atât în utilizarea unui fals motiv – răul se produce și reproduce datorită mediului

online –, cât mai ales în caracterul general al supravegherii: toți suntem supuși în mod egal, impersonal, imparțial unei supravegheri făcute nici măcar de către alți oameni, ci algoritmic. Poate chiar mai mult decât atât, putem afirma:

> „Suntem într-o oarecare măsură guvernați de către aceste noi tehnologii pentru că ele își exercită influența asupra noastră în fundal, neobservate și necriticate. Într-o accepțiune foucauldiană, am putea spune că trăim vremurile în care biologia și informatica sunt folosite împreună în vederea dezvoltării tehnicilor de organizare și de control asupra maselor de indivizi, asupra populațiilor întregi (ori, în cazul nostru, asupra utilizatorilor). Guvernamentalitatea nu implică un pol al puterii care își manifestă în mod violent controlul asupra subiecților săi, ci un fenomen mult mai subtil și greu de observat, acela de ghidare în roluri sociale prestabilite, de « incitare către conformitate » a subiecților care sunt liberi." (Voinea 2016, 593)

Lucrurile ne apar cu atât mai cinice cu cât supravegherea se cere extinsă după un eșec al puterii suverane atotvăzătoare, după evenimente de genul atentatelor, crimelor colective, deturnărilor, atacurilor „cibernetice" etc. În acest moment putem să ne întrebăm cât din morala publică a acțiunii politice este urmată? În loc să accepte că nici ea nu poate ști, nu poate cunoaște *ce e de făcut* (și aici folosim „cunoaștere" în sensul tare al termenului, care are o legătură indisolubilă cu adevărul), această putere suverană avansează în a justifica supravegherea totală până la transparența vieții umane în fața marilor aspiratoare de date. Responsabilitatea acțiunii politice pălește în fața unor rezolvări tehnologice care promit rezultate.

Iar cinicul politic, despre care vorbeam la început, dezabuzat și melancolic (Sloterdijk 2003), „realistul înrăit” care nu mai are nicio încredere sau speranță, nu va acționa nicicum, doar va constata această incapacitate de a preveni răul mai mare (sau de a face răul cel mai mic) altfel decât prin a nu fi bun, adică prin „imoralitatea publică” (Sloterdijk 2003) sau politica mâinilor murdare. Cinismul de stat renaște prin politicile securitare în societatea informației. Dar discursul securitar, formulat de puterea suverană și astfel indiferent celui care oricum nu se încrede în nimic, este spart de *hackeri* – în felul lor, kynici întorși din vechime. Ei sunt autarhici, spun adevărul (merită investigată relația secret – adevăr?) și sunt disciplinați (așa cum un om de știință sau un inginer este disciplinat). Puterea suverană care duce politica mâinilor murdare este, în raport cu subiecții, autarhică. Cinicul politic doar spune adevărul despre ipocrizia politicii și incapacitatea cetățeanului de a coagula binele social. Îi displace puterea, dar nu o poate contesta cu adevărat. Atunci e, poate, vremea hackerilor să facă acest lucru.

Kynismul ca mod de viață

Kynismul antic se află într-un puternic contrast cu cel modern chiar dacă, la o primă vedere, aceste două curente par a împărtăși mai mult decât sursele apropiate. În această secțiune vom puncta succint în ce constă nucleul moral al

kynismului antic[10], lucru ce ne va servi pentru a scoate în evidență similaritățile dintre două tipuri radical diferite de activități: *hacking*-ul sau *whisteblowing*-ul și kynismul.

Kynismul antic nu a fost o școală de gândire în adevăratul sens al cuvântului, calchiată după modelul platonic sau aristotelician, ci a reprezentat un fir comun mai multor tipuri de manifestări și feluri de a trăi. Cei mai cunoscuți kynici ai Antichității sunt Antistene și Diogene, deși numai cel din urmă a căpătat o aură aproape mitică în istoria gândirii. Despre acesta există numeroase anecdote a căror veridicitate poate fi pusă la îndoială, însă din cele câteva scrieri despre viața sa putem extrage un număr de teme recurente care par a se constitui într-un nucleu al filosofiei kynice antice (Mazella 2007, 26). Printre elementele definitorii ce îl deosebeau pe Diogene de mulți dintre concetățenii săi, se numără auto-suficiența, impertinența, independența și depărtarea de convențiile sociale ale epocii în scopul obținerii libertății. Aceste caracteristici se concretizau în principalele axe valorice care îi ghidau pe kynici în viața lor „obraznică”, trăită vădit împotriva normelor și regulilor sociale bine împământenite.

Pe urmele lui Sloterdijk și Foucault (Sloterdijk 2000; Foucault 2013), vom susține că kynismul nu trebuie

10 Adoptăm în acest articol distincția dintre cinism și kynism a lui Peter Sloterdijk, care înțelegea prin cinism modern „falsă conștiință a luminării”(Sloterdijk 2000), o atitudine represivă impusă de sus; kynismul antic reprezintă, în schimb, un mod de viață filosofic, a cărui principală miză este eliberarea prin curajul de a spune adevărul (Sloterdijk 2000).

considerat un sistem de gândire de sine stătător, coerent și unitar, ci un mod de viață. Un mod de viață filosofic se depărtează de pretențiile elitiste ale unui vocabular rupt de contingențe și se scufundă până în cele mai nesemnificative practici sociale și ale sinelui. A trăi filosofic înseamnă a manifesta adevărul (*parrêsia*) în felul în care trăiești (Sloterdijk 2000, 130), te îmbraci, relaționezi și reacționezi dar și prin doctrina pe care o aperi (Foucault 2013, 338). Prin toate aceste elemente trebuie să răzbată manifestarea permanentă a adevărului, astfel încât demersul filosofic să ia forma unui proces ce se desfășoară de jos în sus, pornind de la întruparea învățăturilor, de la asumarea devenirii unui mijloc pentru acestea. Astfel, kynicii înțelegeau filosofia a fi nu atât cunoaștere teoretică, ci expresia unui spirit suveran, care nu își ascunde nici sieşi, nici altora nimic din ceea ce el este și consideră a fi adevărat, un spirit dezgolit în fața tuturor. Nu este vorba, deci, despre „un domeniu determinat sau un sistem de adevăruri cu privire la Ființa însăși", ci pur și simplu de o „liberă interpelare a conduitei oamenilor printr-un discurs de adevăr care acceptă să se expună riscului propriului pericol" (Foucault 2013, 342).

Tensiunea pe care kynicul trebuie să și-o asume în încercarea de a provoca spiritul critic al concetățenilor săi provine din consecințele pe care un asemenea act le poate avea (Foucault 2013, 353), deoarece, cel mai adesea, critica socială vizează în primul rând puternicii zilei. Kynicul „devine impertinent în momentul în care descoperă calitatea de argument a gesturilor sale" (Sloterdijk 2000, 132), creând premisele unei „dialectici a distanțării". Spunerea adevărului chiar cu prețul vieții, dezvăluirea minciunilor întreținute de

cei puternici și internalizate rapid de supuși, dă naștere unui spațiu al destinderii și desprinderii de spiritul vremii. Nu doar că acești filosofi antici nu participau la viața politică, ci, mai mult de atât, erau emancipați de sfera politicii și de tot ce presupunea aceasta, întorcându-le spatele oamenilor care dețineau autoritatea. Motivele acestui dispreț nu pot fi puse numai pe seama unei dorințe fără limită de exprimare, ci pe totala negare a dorinței de putere (Sloterdijk 2000, 193). Aversiunea față de tot ceea ce emană din puterea celor puțini asupra celor mulți, antipatia față de norme și reguli în care omul de rând riscă să fie socializat sau normalizat, acestea sunt singurele instrumente care pot indica drumul către libertate. Astfel, autarhia poate fi obținută numai prin refuzul de a deveni obedient în fața unor reguli venite din afară și prin mărturisirea adevărului despre status-quo și pericolele sale, mărturisire ce trebuie să se petreacă fără nicio reținere ori urmă de teamă. Însă *parrêsia* este un efort constant, care necesită disciplină și exercițiu, deoarece spunerea adevărului se leagă în mod fundamental de curaj, mai ales când vine vorba de sfidarea directa a autorităților politice.

Astfel, kynismul antic nu este o filosofie a „sfidării de dragul sfidării” și nici a „impertinenței fără măsură”, ci își constituie coordonatele axiologice în suveranitatea individuală (*autarheia*), spunerea adevărului (*parrêsia*) și auto-suficiența/ disciplina (*askêsis*), elemente ce se îmbină într-un mod de viață filosofic. Kynicii își afișau public independența și libertatea în fața unui public mare pe care voiau să îl educe (Mazella 2007, 27), însă nu conform unui rețetar ce trebuia urmat, ci prin administrarea unui „șoc” menit să îi scuture pe oameni de reguli, norme și convenții. Metodele de a

transmite mesajele erau adesea ironice, tocmai pentru a impresiona mulțimea ce se nimerea în preajma lor. Stilul caracterizat uneori drept lipsit de rușine era motivat de un caracter misionar, ceea ce transforma travaliul filosofic într-un spectacol în care publicul devenea actorul principal. Pe scurt, kynicii se adresau tuturor iar pentru a-i înțelege nu era nevoie de cunoștințe prealabile. Și tocmai pentru faptul că învățăturile acestora nu se constituiau neapărat într-un corp doctrinar, ci într-o sumedenie de activități menite să îi facă pe indivizi să reflecteze asupra constrângerilor pe care de bună voie le internalizează, acești filosofi mizau în principal pe practicarea unor activități adesea văzute ca tabuuri sau chiar interzise în spațiul public (Sloterdijk 2000, 190).

Hackerii și *whistleblowerii*, cinicii și marginalii mediului virtual

Înainte de a puncta elementele care i-ar putea apropia pe *wistlebloweri* și *hackeri* de kynici, vom trece succint în revistă principalele caracteristici ale acestor culturi ale mediului virtual. Deși, în ultimul timp, termenului de *hacking* i s-a atașat o conotație negativă datorată mediei *mainstream*, corpurilor legislative și entităților comerciale ori guvernamentale (Nissembaum 2004, 204), trebuie spus că, la origine, această activitate avea o cu totul altă miză și că s-a născut în urma unui alt tip de proiect.

Cultura *hacking*-ului s-a concretizat în jurul unui nucleu etic sau mănunchi de valori care a emers spontan în urma colaborării mai multor programatori la diverse proiecte

autonome, alese chiar de către ei și care implicau programarea creativă (Castells 2001, 42). Astfel, ceea ce îi diferențiază pe *hackeri* de alți actori ai mediului virtual sunt independența ori autonomia instituțională și transformarea computerelor în instrumente pentru exercitarea acestei autonomii.

Ceea ce vom numi pe parcursul articolului etica *hacking*-ului se concretizează în câteva valori și principii, suficient de laxe pentru a permite libertatea în practicarea activității de dezasamblare și mai apoi recompunere a diverselor *software*-uri sau *hardware*-uri (Nissembaum 2004, 198; Levy 2010, 27). Astfel, principala miză a *hackerilor* este accesul liber și neîngrădit la informații și tehnologie (fapt ce transpare din opera unor faimoși *hackeri* în lumea academică, Alexandra Elbakyan, fondatoarea Sci-Hub, și Aaron Swartz, care a fost condamnat pentru încercarea de a face disponibile toate lucrările apărute sub egida MIT), scop ce poate fi pus în seama unui optimism tehnologic ori credinței că noile tehnologii pot îmbunătăți în mod substanțial viața în societățile moderne. În siajul credinței accesului liber apare și neîncrederea sau antipatia față de orice tip de entitate care încearcă să impună piedici ori să controleze și să normeze spațiul virtual. De aceea, principala activitate a *hacking*-ului devine aceea de a eluda toate obstacolele și piedicile ridicate în calea libertății de accesare sau utilizare a tehnologiilor și a conținutului pe care acestea le fac posibile.

Whistleblowing-ul guvernamental[11] presupune transgresarea legilor care vizează secretele de stat, în scopul chestionării modalității de funcționare și utilizare a puterii. Această activitate este justificată atunci când expune informații care vizează în mod direct publicul (precum supravegherea, acorduri comerciale între state, activități ilegale întreprinse de reprezentanții unui stat în alte state etc.), informații asupra cărora ar trebui să existe dezbateri într-un climat al democrației (Delmas 2015, 78). Asemănător nesupunerii civice, *whistleblowing*-ul poate fi văzut ca un instrument ce augmentează capacitatea cetățenilor de a-și exercita puterea și de a-și exprima opinia.

Putem astfel deja repera un prim punct comun între *hacking* sau *whisteblowing* și kynism. Este vorba despre asumarea spunerii adevărului despre chestiuni de interes public, cu prețul libertății ori al vieții. Atât *hacking*-ul, cât și *whistleblowing*-ul sunt acțiuni de aducere în atenția publică a unor probleme sau chestiuni care sunt protejate de către diverse entități statale sau comerciale, datorită jocurilor de putere chestionabile ce se ascund în spatele lor. În ceea ce privește *parrêsia*, *whistleblower-ul* se apropie mai mult de kynici prin faptul că își sacrifică identitatea socială, renunță la apartenențe politice ori de alt fel, pentru a salva ceea ce Sloterdijk numește o „identitate existențială” (Sloterdijk 2000, 197), adică o identitate care nu e definită de statut

[11] *Whistleblowing-ul* guvernamental se diferențiază de cel din interiorul organizațiilor prin faptul că cel din prima categorie este ilegal, iar cel din a doua este protejat de lege și chiar recompensat (Delmas 2015, 82).

social, putere, avere ori alte contigente, ci de asumarea cu tărie a unor valori care trebuie exprimate chiar cu prețul vieții. Un exemplu concludent în acest caz este Edward Snowden, fost angajat al unei companii de inteligență contractată de NSA, care a făcut publice o serie de documente ce arătau că guvernul SUA desfășura un amplu program de interceptare a convorbirilor telefonice și a comunicațiilor pe Internet ale tuturor cetățenilor americani și nu numai (Scheuerman 2014, 2) – o încălcare explicită a drepturilor la sferă privată și liberă exprimare și asociere, protejate prin Primul și al Patrulea Amendament al Constituției SUA. Snowden a fost condamnat pentru înaltă trădare, devenind un cetățean fără stat datorită suspendării pașaportului. Astfel, acesta a renunțat la un trai confortabil, punându-și în pericol viața pentru a mărturisi adevărul despre acțiunile invazive ale guvernului american. Văzut de unii drept erou, iar de alții ca trădător, Snowden a adus în atenția publicului informații ce au distrus pentru unii „visul american” al libertății și i-au descătușat pe oameni de iluzia siguranței folosirii diverselor tehnologii.

Întâlnirea între kynism și *hacking* are loc tot pe palierul vieții politice, mai precis pe cel al sfidării acesteia. Aversiunea hackerilor nu este direcționată aleatoriu și nu neapărat către entități politice sau corporatiste, ci către acele entități care încercă să impună reguli și norme, piedici în calea liberului acces la informații și tehnologie. Având ca principiu director libertatea de exprimare și accesul la informație (Castells 2001), *hackerii* folosesc codul pentru a transcende legile care servesc drept o barieră în calea împlinirii acestor idealuri. Fie că o fac în mod legal sau nu,

hackerii expun adesea vulnerabilități și lacune în sistemele tehnologice existente – verigi lipsă sau slabe ce pot fi exploatate în diverse scopuri de către diverși indivizi sau companii/ guverne și care îi pot afecta în mod direct pe utilizatori –, cu scopul de a aduce în vizorul publicului capcanele ce sunt întinse la tot pasul în mediul virtual. Este un proces similar contestării de către kynici a regulilor și normelor care sufocau cetățenii atenieni, depărtând-i de autarhie sau libertate. Prin urmare, influența *hackerilor* depășește domeniul tehnologic, ajungând să pună sub semnul întrebării existența sferei private a indivizilor într-o lume din ce în ce mai tehnologizată, dar și ordinea socială ori politică a societăților impusă de organizații statale sau comerciale.

Activitatea de *hacking* vizează accentuarea pericolelor și vulnerabilităților inerente multor programe, în care utilizatorii neexperimentați se încred orbește, vărsând cantități imense de date personale sensibile, care mai apoi sunt instrumentalizate în defavoarea acestora. Procesul se aseamănă cu modul în care kynicii îşi interpelau concetățenii, miza fiind aceea de a le face clară absurditatea trăirii unui vieți după legile și regulile vremii.

Mai mult, întocmai kynismului, *hacking*-ul se bazează pe ironie și umor, modalități de a transmite mesaje puternice într-un mod care atrage atenția (un exemplu poate fi gruparea Ghost Sec, care a atacat unul dintre site-urile ISIS prin postarea pe prima pagină a unei reclame la medicamentul Viagra (Waqas 2015). Ironia sau chiar sarcasmul se manifestă, cel mai adesea, prin anunțuri/avertizări, acele *practical jokes* adresate în mod direct companiilor ori guvernelor care au o activitate evidentă împotriva *hackerilor* (Colleman 2013, 100).

Astfel, *hacking*-ul nu este doar o activitate tehnică, ci, de asemenea, una socială, care împrumută toate dinamica sociabilității de zi cu zi.

Atât *hackerii*, cât și *whistleblowerii* vizează în activitățile lor dezvăluirea unor activități care se doresc a fi secretizate de către guverne, companii ori alte grupuri de putere, demascând astfel cinsimul modern sau „falsa conștiință a luminării”, prin activități cu scopuri similare kynismului antic, dar calchiate pe cerințele lumii digitale. Aceste două subculturi nu propun rețete sau moduri de a fi, ci luptă pentru libertate și eliberare, astfel încât fiecare cetățean al unui stat ori utilizator al Internetului să poată avea capacitatea de a decide de unul singur modul în care se construiește și interacționează cu ceilalți cu ajutorul tehnologiei. Singurul articol de credință este că indivizii trebuie să fie liberi, autarhici, suverani ai propriei lor vieți, iar dacă acest lucru nu este cu putință în realitatea socială, lumea digitală deschide mai multe posibilități. Activitatea *hackeri*-lor *și whistlebloweri*-lor se plasează în opoziție cu companiile creatoare de sisteme ce ne țin captivi și cu guvernele care încearcă să reglementeze Internetul în defavoarea utilizatorilor privați. Precum kynicii, aceștia provoacă prin forțarea utilizatorilor de a se confrunta direct cu „erorile” programelor pe care le folosesc, programe care sunt instrumentalizate apoi de puternicii vremii (fie ei oameni politici ori antreprenori din Sillicon Valley), cu posibilitatea ca noi să devenim „victimele” lor. *Hackerii* și *whistleblowerii*, kynicii lumii digitale, ne atrag atenția asupra unui mod de a fi în lumea computerelor bazat pe dependență de produse tehnologice și încredere oarbă în

oferirea celor mai intime date personale unor companii gigant, care eludează responsabilitatea prin *Terms and conditions* adesea înșelătoare.

Hacking-ul și *whistleblowing*-ul presupun disponibilitatea de a găsi metode pentru eludarea obstacolelor care stau în calea accesului la tehnologie și informații de interes public – văzute drept căi care conduc către libertate –, prin sfidarea puterilor guvernamentale și corporatiste care încearcă să normeze și să impună reglementări constrângătoare asupra Internetului, tehnologiilor aferente dar și asupra utilizatorilor (Nissembaum 2004, 196). *Hacking*-ul implică găsirea unor metode neconvenționale de abordare a tehnologiei prin crearea de *software* și *hardware* inovatoare, în scopul eliberării utilizatorilor obișnuiți de constrângerile încapsulate în programe sau *device*-uri. *Whistleblowerii* guvernamentali, în schimb, intră în luptă și se plasează în opoziție directă cu statele, pentru a le putea reda cetățenilor puterea și reprezentativitatea ce le este mereu promisă în democrațiile moderne. Astfel, într-o bună măsură, în contextul jocului politic al informației, cele două categorii discutate în această secțiune apar ca un răspuns și, totodată, ca o modalitate de a rezista unei politici a mâinilor murdare specifică perioadei contemporane.

BIBLIOGRAFIE

Assange, Julian, Jacob Appelbaum, Andy Muller-Maguhn şi Jérémie Zimmermann. 2016. *Cypherpunks. Libertatea și*

viitorul internetului. Traducere de Vladimir Lazurca. București: Litera.

Castells, Manuel. 2001. *The Internet Galaxy, Reflections on the Internet, Business and Society*. New York: Oxford University Press.

Floridi, Luciano. 2006. „Information Ethics, Its Nature and Scope." *Acm Sigcas Computers and Society* 36, nr. 2: 21-36.

-----. 2013. *The Ethics of Information*. Oxford University Press.

Foucault, Michel. 2013. *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți: cursuri ținute la Collège de France (1982-1983)*. Cluj-Napoca: Idea Design & Print.

Levy, Steven. 2010. *Hackers, Heroes of the Computer Revolution*. Sebastopol: O'Reilly Media.

Mazella, David. 2007. *The Making of Modern Cynicism*. University of Virginia Press.

Nagel, Thomas. 2004. *Veșnice întrebări*. Traducere de Germina Chiroiu. Ediția a doua. București: All.

Nissembaum, Helen. 2004. „Hackers and the Contested Ontology of the Cyberspace." *New Media&Society*: 195-217.

Scheuerman, William E. 2014. "Whistleblowing as Civil Disobedience: The Case of Edward Snowden". *Philosophy & Social Criticism* 40 (7): 609-28.

Sloterdijk, Peter. 2000. *Critica rațiunii cinice.* Traducere de Tinu Pârvulescu. Volumul I. Iaşi: Polirom.

-----. 2003. *Critica rațiunii cinice*. Traducere de Tinu Pârvulescu și Sanda Munteanu. Volumul 2. Iași: Polirom.

Voinea, Cristina. 2016. „Guvernare fără guvernanți: politica prin algoritmi și Big Data". *Revista de Filosofie,* Nr. 5, Vol. LXIII: 583-595.

Walzer, Michael. 1973. „Political Action: The Problem of Dirty Hands”. *Philosophy & Public Affairs*, nr. 2: 160-80.
Waqas. 2015. „Anonymous Hacks ISIS Website, Defaces It with Viagra Ad.”. *HackRead*. 26 noiembrie. https://www.hackread.com/anonymous-hacks-isis-website-with-viagra-ad/.
Weber, Max. 2011. *Omul de știință și omul politic*. Traducere de Ida Alexandrescu. București: Humanitas.

Cinici și trolli: între divan și periferie[1]

Laurențiu Staicu

Abstract. CYNICS AND TROLLS: BETWEEN CAUCH AND PERIPHERY. From a psychological point of view, trolling is an activity associated with a troubled and distorted personality. The behavior of Internet trolls is often described as being motivated and determined by sadistic, anti-social, and even pathological personality features. I will argue that certain activities and behaviors that are usually considered trolling are, from a philosophical perspective, the signs of a cynical attitude toward life. More precisely, I will try to develop the possibility that cynicism could be a philosophical foundation for trolling and, consequently, trolling behavior is not immoral by definition, as we use to see it.
Keywords: trolling, cynicism, pathology, Internet.

Pentru cei care frecventează asiduu mediul virtual (rețele de socializare, forumuri, site-uri de știri sau site-uri cu conținut specializat etc.), așa-numitul „trolling" constituie o componentă aproape banală a acestui mediu, colorată și inevitabilă, ceva asemănător tarabelor cu legume sau fructe pe care le întâlnim adeseori la colț de stradă: un element controversat dar care, deocamdată, însoțește cu necesitate viața citadină. La rândul său, „trollul", personajul care

[1] Studiu realizat cu sprijinul proiectului PN-II-PT-PCCA-2011-3.1- 1487.

desfășoară această activitate, trezește reacții foarte diferite, de la ură până la admirație, în funcție de profilul psihologic al celui afectat de atitudinea sau opiniile acestuia. Tot dintr-o perspectivă psihologică, așa-numitul „comportament de troll” a fost asociat de specialiști, de regulă, cu o personalitate tulburată de patologie sau, pe scurt, cu anormalitatea. Comportamentul trollilor, în mediul virtual și nu numai, este adeseori descris ca fiind motivat și determinat de tendințe sadice, anti-sociale, patologice. De pildă, într-un articol dedicat comportamentului specific trollului din mediul virtual, autorii susțin că, în urma unui studiu realizat pe 1200 de utilizatori de Internet, au ajuns la concluzia că trolling-ul se corelează pozitiv cu sadismul, psihopatia și machiavelismul. Dintre toate trăsăturile de personalitate, sadismul a prezentat cea mai robustă asociere cu trolling-ul, prin urmare trolling-ul pare să fie o manifestare virtuală a sadismului din viața reală (Buckles 2014, 97-102).

În articolul de față, mi-am propus să argumentez că unele atitudini și comportamente care intră, de regulă, în categoria trolling-ului sunt, mai degrabă, semnele unei atitudini cinice în fața vieții. Mai precis, voi încerca să dezvolt o alternativă la înțelegerea psihologizantă a trolling-ului care a devenit dominantă astăzi, argumentând că trolling-ul poate fi privit, cel puțin uneori, ca o versiune virtuală a cinismului și nu neapărat ca o manifestare a unei patologii anume și, în consecință, voi susține că atitudinile specifice unui troll nu sunt atât de imorale pe cât ne-am obișnuit să le vedem.

Oricât de familiari am fi cu trolling-ul și oricare ar fi reacțiile emoționale pe care ni le trezește, ne este adeseori

greu să trasăm o graniță precisă între trolling și alte atitudini sau comportamente cum ar fi ironia, umorul acid, sarcasmul sau critica. Și asta pentru că, de cele mai multe ori, toate acestea sunt prezente în doze și combinații diferite în atitudinea trollului. Acesta este, într-un fel, *puzzle*-ul etic care înconjoară trolling-ul: el este alcătuit dintr-o combinație de comportamente și atitudini care, luate separat, nu sunt blamabile din punct de vedere moral, ba dimpotrivă, unele sunt cultivate și apreciate în genere ca semne ale inteligenței și rafinamentului intelectual. Și totuși, în cazul trollului, manifestarea combinată a acestor trăsături devine blamabilă, uneori extrem de dur, până la a fi asociată, așa cum aminteam mai devreme, cu patologia. În acest context, pare nu doar natural să ne întrebăm de ce se întâmplă acest lucru dar, aș îndrăzni să adaug, chiar necesar să o facem, căci în societatea de azi interacțiunile virtuale sporesc în proporție geometrică și odată cu ele și incidența conflictelor, traumelor și blamului moral asociat cu trolling-ul. Analiza pe care o voi desfășura în cele ce urmează are drept scop și schițarea unui răspuns la această întrebare, menit să risipească măcar o parte din ambiguitatea morală care însoțește tipul de comportament virtual definit, în genere, drept trolling. Dar înainte de aceasta, se impune o delimitare, măcar ipotetică, a acelor comportamente și atitudini considerate, de regulă, drept trolling sau ca făcând parte din familia trolling-ului:

- Mimarea neînțelegerii unei situații evidente și solicitarea repetată de lămuriri spre exasperarea interlocutorilor;
- Folosirea umorului în situații serioase în care o perspectivă relaxată, jucăușă, pare să fie nepotrivită;

- Asumarea unor scenarii fictive prezentate ca fiind adevărate;
- atitudine piezișă în raport cu atitudinile sau opiniile dominante sau larg împărtășite într-un anumit grup;
- Încăpățânarea critică, insistența asupra defectelor sau erorilor;
- Provocarea interlocutorului la o argumentare excesivă în favoarea unei concluzii (uneori scepticism radical cu privire la orice concluzie, indiferent de argumentele invocate).

Așa cum semnalam mai devreme, toate aceste comportamente (și multe altele din aceeași familie) sunt văzute, dintr-o perspectivă clinic/terapeutică, ca fiind determinate de o dorință de a le face rău celorlalți, de a le răni sentimentele sau, mai rar, de o dorință de auto-individualizare obsesivă în raport cu grupul sau comunitatea. Iar aceste înclinații sunt considerate, tot dintr-o perspectivă psihologică, ca fiind determinate de o tulburare mintală mai mult sau mai puțin gravă – sadism, narcisism etc.

Surprinzător este faptul că această etichetă de anormalitate este lipită asupra comportamentului trollului fără o analiză cât de cât detaliată a altor tipuri de interacțiuni pe care persoana respectivă le are cu mediul virtual, analiză care ar putea da la iveală dacă este sau nu o persoană funcțională, dacă întreține relații care se pot încadra în parametrii normalității. De cele mai multe ori, inferența este una foarte sumară: face X, prin urmare e troll, prin urmare e anormal sau deviant. Și de aici, reacțiile se separă în mai multe tipuri: furie, indiferență, ostracizare, amuzament, batjocură, în funcție de felul în care se raportează persoanele

respective la devianța psihologică. Dar oricare ar fi aceste reacții, ele urmăresc *neutralizarea* trollului și a atitudinilor sale, sau protejarea grupului sau a indivizilor amenințați de comportamentele acestuia, percepute drept corozive, dăunătoare, subminante.

Una dintre prejudecățile frecvente cu privire la comportamentul trollului este aceea că poziția sa nu are consistență, că este complet aleatorie, efemeră și, tocmai de aceea, nu merită să o luăm în serios. Este, ca să spunem așa, un soi de „caterincă de dragul caterincii”, nimic mai mult. Trollul este adeseori văzut ca un soi de cinic fără cauză, fără ideologie; este cinic cu privire la orice îi pică pe ecranul monitorului, cinic până la paroxism și, uneori, până la patologie, otrăvindu-se pe sine, treptat, în absența schimbării pe care o așteaptă de la ceilalți. Ușor de ostracizat, însă poate mai greu de înțeles. De ce trollează un troll? Răspunsul cel mai facil și la îndemână este, așa cum am văzut, acela că îi face plăcere să îi rănească pe alții sau să le producă disconfort. Pentru că este frustrat sau a fost rănit, la rândul său, pentru că este deficient în plan emoțional, pentru că este insensibil. Pe scurt, pentru că e defect! Explicații psihologizante și aparent definitive. E dus cu capul și, prin urmare, nu merită luat în serios. „Nu-l lua în seamă, e un troll!” Dar dacă nu e așa? Dacă trollul nostru nu este o persoană disfuncțională? Am putea să aflăm asta dacă l-am studia mai îndeaproape, însă un astfel de proiect este condamnat din capul locului, tocmai pentru că este un troll și nu are rost să ne pierdem vremea cu un asemenea individ. Singura atitudine *rezonabilă* este aceea de a-l izola, evita sau ignora. Pentru oamenii echilibrați și cu un comportament

moral adecvat, trollul este în mod definitiv un soi de *persona non grata* în mediul virtual. Sigur că această grabă de a eticheta în cheie patologică comportamentul trollului și ignorarea profilului său virtual nu constituie o raritate, ceva ce se întâmplă doar atunci când avem de-a face cu un troll, ci este o trăsătură a chiar mediului în care se desfășoară interacțiunile respective, un mediu în care abundența de informații și opinii nu lasă loc pentru analiză sau conexiuni în adâncime. Totul se desfășoară într-un ritm alert: ai trollat, ai greșit, ești etichetat și exclus sau ignorat. Nu există timp pentru a vedea de ce ai făcut-o sau pentru a analiza ce înseamnă, de fapt, opinia pe care ai formulat-o și care a rănit sentimentele cuiva. Acesta este, oarecum, viciul de fond al mediului virtual, care afectează toate interacțiunile dintre utilizatori, un viciu ale cărui efecte nu au fost, încă, evaluate îndeajuns: este lipsit și, prin urmare, neafectat de spațiu, dar nu și de timp. Dimpotrivă, timpul se comprimă uluitor în mediul virtual, dându-ne, de multe ori, senzația că suntem permanent în urmă, că trebuie să alegem varianta cea mai scurtă de a reacționa la o știre, la un comportament, la o informație.

Cu toate acestea, presupunând că am avea răgazul necesar și înclinația de a privi mai îndeaproape atitudinea trollului, am putea descoperi că aceasta seamănă, de multe ori în mod izbitor, cu comportamentul unui cinic autentic. Și poate acest lucru nu este deloc întâmplător. Personajul cinic a fost prezent printre noi cu mult înainte de apariția termenului „troll" și a Internetului sau a rețelelor de socializare. Și chiar dacă o atitudine cinică în fața vieții nu este apreciată de oricine, ci este evaluată prin filtrul sensibilității individuale, sau în funcție de distanța fiecăruia

față de acea nuanță de „gri” pe care atitudinea cinicului pare să o scoată în evidență în mod sistematic, cinicul a fost considerat, până acum, o figură, o prezență socială importantă, în pofida marginalității sale, un soi de „cap limpede” cu o funcție revelatoare în cadrul comunității: dezangajarea. Spun „până acum” pentru că în lumea de azi cinismul este, adeseori, la fel de ostracizat ca și trolling-ul, fiind considerat o tulburare mintală și fiind inclus, ca atare, în „Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders” (DSM IV), împreună cu alte trăsături pe care în trecutul recent le consideram a fi trăsături de personalitate, precum aroganța sau nonconformismul. Alături de disperare (înțeleasă drept o angoasă acută în fața vieții), cinismul este catalogat în manualul de diagnostic editat de prestigioasa Asociație Americană de Psihiatrie, drept o atitudine ruinătoare și distructivă atunci când devine universală sau, în alți termeni, atunci când devine o viziune sistematică asupra lumii. Pentru că cinicul acordă „foarte puțină atenție nevoilor emoționale ale altora; pentru el nu există aproape deloc ideea de atașament emoțional, de dedicație sau de grijă față de bunăstarea celorlalți” (DSM IV 1994, 759). Iată un alt exemplu edificator de diagnostic psihologic pus cinismului, de data aceasta dintr-o prestigioasă revistă de psihologie: „Deoarece cinismul și suspiciunea creează un filtru negativ prin care observăm lumea, atunci când ne aflăm în această stare avem tendința de a rata bucuriile vieții. Ne complacem într-o atitudine de tipul ‘noi împotriva celorlalți’ care ne pune automat în conflict cu o anumită persoană sau grup. Este ușor (dintr-o astfel de perspectivă, n.n.) să distorsionăm oamenii și să le caricaturizăm defectele” (Firestone 2012).

Pentru cei familiarizați cât de cât cu studiul filosofiei clasice, este surprinzător, poate, faptul că societatea contemporană a ajuns să trateze cinismul ca pe o maladie, ceva de care trebuie să scăpăm cu orice preț. Explicația vine dintr-o goană după atitudini pozitive și după fericirea promisă de plaja din ce în ce mai largă de tehnici terapeutice, o goană care ne îndeamnă, adeseori, la etichetări rapide, la superficialitate în relațiile cu ceilalți și cu noi înșine. Pericolul unei astfel de superficialități cultivate în mod artificial este foarte rar semnalat[2], deși pare evident: infantilizarea emoțională și rigiditatea atitudinală în raport cu evenimente dramatice sau chiar tragice din lumea reală și, pe această cale, o inadaptabilitate dăunătoare care poate duce, în cele din urmă, la maladie. Din perspectiva terapiilor pozitive, boala sau chiar moartea sunt văzute, adeseori, drept evenimente cu implicații minore, la care trebuie să asistăm sau pe care trebuie să le depășim fără a ne preocupa prea mult, cu o voioșie emoțională specifică unei pozitivități extreme. Scenariile imaginare din filme sau literatura de ficțiune întrețin conștiincios o astfel de atitudine fals detașată, personajele pe care le urmărim în astfel de scenarii fiind, de multe ori, fascinante tocmai prin capacitatea de a zâmbi fermecător sau de a scrâșni eroic din dinți în prezența

[2] O excepție notabilă o reprezintă lucrarea lui Stephen Briers, *Psychobabble: Exploding the Myths of the Self-Help Generation* (Pearson, 2012), în care autorul analizează sistematic și critic miturile întreținute de terapiile pozitive și arată că acestea sunt lipsite de fundamente solide, în pofida succesului enorm pe care l-au avut în ultimele decenii.

suferinței sau a tragediilor. Această adevărată amorțeală emoțională nu este, însă, totuna cu detașarea autentică, cea care se sprijină pe înțelegerea și acceptarea caracterului inevitabil și tragic al acestor evenimente, adică tocmai ceea ce stă la baza atitudinii cinicului. Ci este, mai degrabă, un soi de indiferență cultivată, o nepăsare care pare să vină din neînțelegerea sau ignorarea implicațiilor evenimentelor respective, o atitudine specifică copilului, nu adultului. Pentru cel care privește lumea prin ochelarii pozitivității, dramele și chiar tragediile nu durează niciodată mult și lasă doar urme efemere, amintiri ușor de risipit, în pofida faptului că, de multe ori, el este primul care militează pentru prevenirea sau comemorarea unor astfel de evenimente. Dar o face tocmai dintr-un soi de entuziasm fără fond, de moment, care își are originea nu în trăirea autentică a conținutului emoțional respectiv (căci acesta îi repugnă, îi provoacă anxietate sau oroare), ci în impulsul de a mima acel conținut, de a se afirma pe sine ca o persoană sensibilă. Sensibilitatea autentică este însă greu de mimat în afara scenei, adică într-un cadru prestabilit pentru un astfel de joc și care este asumat ca atare deopotrivă de actori și de spectatori; la mitinguri sau marșuri de protest, sensibilitatea mimată a unui astfel de personaj este ușor de sesizat: el este cel mai vocal și mai animat în modul de a protesta, ca și cum nu ar înțelege adâncimea evenimentului și gravitatea cerută de acesta. Explicația acestui comportament prin definiție anti-cinic este oarecum la îndemână: entuziastul nostru trăiește, eminamente, în prezent. Pentru el, trecutul și viitorul sunt zone foarte nebuloase și mitizate, idealizate intens, după modelul copilăriei.

Pe termen lung însă, o astfel de atitudine menită să ne protejeze emoțional prin desensibilizare duce, dimpotrivă, la o sensibilizare extremă și, inevitabil, la criză sau chiar la patologie. Și asta pentru că, în mod necesar, tragedia este inseparabilă de condiția umană, de modul nostru de a fi. Boala sau moartea nu sunt evenimente pe care le putem trata, la nesfârșit, ca pe niște evenimente exterioare nouă, al căror impact poate fi controlat așa cum putem controla impactul neplăcut pe care îl are o ploaie torențială atunci când suntem surprinși fără umbrelă. Ci ele sunt, oarecum, o parte inseparabilă a sinelui nostru, iar tratându-le ca exterioare ajungem fără să vrem să ne tratăm pe noi înșine ca ceva exterior și străin, de care ne putem izola. Or, o astfel de schismă lăuntrică produce traume și se sfârșește, de multe ori, într-un impas atitudinal și chiar în maladii comportamentale serioase.

Tocmai de aceea cred că avem nevoie în continuare de cinic și, poate, de troll. O atitudine cinică diferențiată și, implicit, ceea ce am putea numi un soi de trolling pozitiv (adică unul dublat de o compasiune fină și discretă) ne pot oferi prilejul să cultivăm nu o atitudine negativă în fața vieții, ci mai degrabă, o artă a detașării de sine și de ceilalți, printr-un îndemn, uneori discret, alteori mai dur, la cumpănire și reflecție. Cu atât mai mult cu cât se poate observa ușor că genul de atitudine exemplificată de troll și, în egală măsură, reacțiile la această atitudine sunt, într-un fel, induse de două trăsături inevitabile ale mediului social în care trăim. În primul rând, se poate spune că trolling-ul este oarecum inevitabil, dată fiind natura specifică a interacțiunilor virtuale. Mai precis, trollul, văzut drept un

cinic de serviciu, nu se mai poate manifesta ca cinicii din Antichitate, prin exemplul personal sau prin intervenții și comportamente în viața reală. Agora a fost de multă vreme înlocuită cu forumul sau lista de comentarii, or în aceste condiții trolling-ul este singura cale de a regla creșterea necontrolată a entuziasmului sau pozitivității către care participanții la o dezbatere tind în mod tacit, dat fiind interesul lor pentru tema respectivă.

În al doilea rând, în virtutea caracterului lor non-fizic, interacțiunile online sunt considerate tacit de către participanți drept inofensive prin definiție și permanent deschise, fără reguli interne, fără criterii de demarcare a opiniilor pertinente de cele inepte. În acest context, comportamentul trollului este văzut drept disruptiv căci de multe ori el semnalează, mai mult sau mai puțin explicit, ceea ce în cadrul interacțiunilor reale, fizice, sunt considerate drept comportamente sancționabile în mod întemeiat și dezirabil: depășirea cadrului discuției, lipsa de argumente în favoarea unei opinii, entuziasmul exagerat, neînțelegerea argumentelor, subiectivismul extrem în apărarea unei opinii, încărcătura emoțională excesivă sau melodrama etc. Or, tocmai de aceea, comportamentul trollului este adeseori asociat cu anormalitatea, căci trollul pare să ia în răspăr ceea ce ne place sau ceea ce ne-am dori să se întâmple. Trollul lovește în viziunea noastră despre lumea virtuală și, pornind de aici, în *self-esteem*-ul nostru ca participanți la interacțiunea socială respectivă. Doar că, la o analiză mai atentă, se poate vădi că ceea ce ne place sau ceea ce ne-am dori să se întâmple tot timpul nu este, de fapt, legitim sau rezonabil. Mediul virtual nu ne oferă, însă, timpul necesar pentru o

astfel de analiză și de aceea cel care ne semnalează excesul, inadecvarea sau superficialitatea, prin atitudinile sau opiniile sale, devine deranjant tocmai pentru că ne tulbură liniștea lăuntrică, ne silește să devenim nesiguri de propriile opinii sau convingeri, provoacă dezordine. În consecință, este anormal și trebuie eliminat. Socrate, dacă pot risca această comparație, a fost eliminat cu otravă pentru că tulbura liniștea cetății prin atitudinea sa critică, cu nuanțe cinice; trollul este eliminat prin ostracizarea sa în patologie. În cele din urmă, efectul este același, eliberarea grupului de tensiunea adusă de dezacord sau de critică. Și astfel, putem reveni la starea de confort și la voioșia constantă pe care ni le dorim, însă cu un preț foarte mare: pierderea contactului cu realitatea și întreținerea naivității. De câteva decenii încoace, mai precis de la apariția Internetului și apoi a rețelelor de socializare, s-a semnalat în mod repetat că adolescenții se maturizează mai lent și își dezvoltă din ce în ce mai târziu simțul responsabilității, cu toate consecințele (uneori dramatice) care decurg de aici. Cred că specificul interacțiunilor virtuale și posibilitatea pe care ne-o oferă de a ne orienta la nesfârșit după ceea ne place contribuie în mod substanțial la această schimbare. Realitatea propriu-zisă nu poate fi cosmetizată, aleasă după bunul plac sau evitată la nesfârșit. În schimb, realitatea virtuală, în care tinerii trăiesc din ce în ce mai mult timp, este modelabilă și modulară prin definiție. Putem alege ce să ignorăm și ce să consumăm la nesfârșit, cultivând astfel acea stare idilică specifică copilăriei după care și adulții mai tânjesc, uneori, dar care, în pofida meritelor sale, este în deplină neconcordanță, atunci când devine permanentă, cu realitatea.

Aș încheia adăugând, pe o notă voit dramatică, faptul că *the brave new world* în care am început să trăim de ceva vreme are nevoie, din ce în ce mai mult, de cinici și de trolli. Firește, cu condiția ca cinismul și trolling-ul să nu aibă în spate reaua-voință sau patologia. Dar asta e ceva ce putem afla numai dacă le acordăm atenție acestor personaje atât de greu de digerat, uneori, prin comportamentul lor lucid/caustic. Priviți din afară, atât cinicul cât și trollul sunt personaje marginale, însă aceasta este o marginalitate asumată și, poate, necesară; ei se situează, în mod voit, la periferia societății (la marginea grupului sau a listei de prieteni), tocmai pentru a o putea privi din afară, detașat. Iar aceasta marginalitate nu este doar una atitudinală, ci uneori se materializează, devine topografie: cinicul, ca și trollul, va prefera întotdeauna să se situeze într-o spațialitate (reală sau virtuală) piezișă în raport cu grupul, sau își va face un obicei din a întârzia la petreceri sau reuniuni, nu din dorința de a-și semnala importanța sau din dispreț față de ceilalți, ci pentru a putea vedea deja început fenomenul în ansamblul său.

Cred că înainte de a-i trimite pe divanul terapeutului, ar trebui să încercăm să facem din această periferie asumată a cinicului și trollului un centru; măcar din când în când, să încercăm să privim lumea prin ochii lor. Poate că astfel vom reuși să ne detașăm puțin de ochelarii roz ai pozitivității – pe care terapiile contemporane și societatea de consum încearcă să ni-i lipească de nas, din ce în ce mai agresiv – și să vedem lumea mai lucid și cu mai multă sobrietate.

BIBLIOGRAFIE

Buckels, Erin E., Paul D. Trapnell, Delroy L. Paulhus. 2014. „Trolls just want to have fun”. În *Personality and Individual Differences*, Vol. 67.

***. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (fourth edition). 1994. American Psychiatric Association.

Firestone Lisa. 2012. „Is Cynicism Ruining Your Life? The risks of indulging in cynical attitudes and the rewards of being positive”. În *Psychology Today*. Accesibil online la adresa: https://www.psychologytoday.com/blog/compassion-matters/201212/is-cynicism-ruining-your-life

Atitudini cinice în arta jocurilor video

Mihail-Valentin Cernea

Abstract. This paper aims to establish a cultural connection between ancient Cynicism and the contemporary art of video games. It begins by delineating what one may think video games actually are, by taking a short look at the history of interactive digital entertainment and the current controversy regarding the best way to define this medium of expression. After discussing the origins and definition of video games, the article goes through the difference between contemporary cynicism and classical Cynicism, presents the main traits of classical Cynicism and its cultural descendants in European culture from Foucault's point of view. In the end, an analysis of video games through an ancient cynical lense is given. There are three ways in which one can maintain that there are traces of Cynicism in video game developement: a cynical mode of being for independent game developers, the constant rejection of some of the established norms of expression through video games and the way in which video games represent our reality, which sometimes involves parrhesiastic acts of truth-telling through the rules of interaction they prescribe for the player.
Keywords: video games, classical Cynicism, Foucault, game design, information technology.

Introducere

Când ne gândim la moștenirea culturală a cinismului clasic, avem în vedere îndeobște cele trei dimensiuni propuse de

Michel Foucault în cursurile pe care le-a ținut la *Collège de France* între 1983 și 1984: descendența religioasă (ascetismul creștin), descendența politică (revoluția ca mod de viață) și descendența estetică (arta modernă) (Foucault 2011, 177). Studiul de față pleacă de la ipotezele provocatoare oferite de Foucault și își propune să discute în ce măsură putem găsi elemente ale viziunii cinice despre lume în poate cea mai dinamică și populară formă de artă contemporană – arta jocurilor video sau, în termeni mai tehnici, divertismentul digital interactiv.

La prima vedere, tema acestei lucrări poate părea ieșită din comun, dar, având în vedere rolul din ce în ce mai important pe care jocurile video îl joacă în viața culturală contemporană și anumite particularități ale modului de dezvoltare a unui joc video (pe care le voi dezvolta în secțiunea următoare), cred că acest tip de analiză ne poate ajuta să înțelegem mai bine această artă asupra căreia studiile academice s-au îndreptat prea puțin și care, din punctul meu de vedere, nu a fost localizată suficient de bine în peisajul cultural occidental.

Una dintre premisele de la care voi pleca în acest studiu este că jocurile video sunt o artă de sine stătătoare, în plin proces de maturizare și articulare a formelor acesteia de expresie. Am putea obiecta că aceasta nu este o artă în adevăratul său sens al cuvântului și că jocurile video sunt simple piese *software* menite să ne distreze și nimic mai mult. Până la urmă, e greu de spus dacă un joc de societate precum Monopoly sau jocurile de cărți pot fi numite artă. Cu toate acestea, ambiția creatorilor jocurilor video trece dincolo de a oferi doar o cale către divertisment. Creatorii de jocuri

sunt preocupați, de multe ori, să ofere experiențe noi care să-i pună pe jucători în situații neimaginate, să spună povești interesante și, nu în ultimul rând, să ofere comentarii cu privire la diversele aspecte ale vieții contemporane. Mai mult, în ultimii ani din ce în ce mai multe state ale lumii le acordă jocurilor video statutul juridic de arte creative și protecțiile legale ce survin din acest statut, iar muzee americane importante (Smithsonian sau MoMA) au expoziții de artă interactivă și digitală care se concentrează pe jocuri.

Ceea ce susțin este că jocurile video sunt o nouă artă vizuală, cu propriul ei limbaj artistic, care pune în centrul meșteșugului său estetic o dimensiune prea puțin explorată de alte arte: interactivitatea. Controversa cu privire la statutul artistic al jocurilor video este însă greu de abordat și trece dincolo de scopurile acestui articol, date fiind complexitățile puse în discuție. Pot să sper, însă, dacă analiza pe care o propun aici este corectă, că vom putea măcar vedea că găsim atitudini cinice în designul de jocuri video, atitudini similare cu cele pe care le expune Foucault atunci când discută despre descendența cinică a artei moderne. Astfel, cred, se pot pune bazele unui nou mod de legitimare culturală pentru arta divertismentului digital interactiv.

Lucrarea de față este structurată în felul următor: (i) pentru început, voi trece critic în revistă câteva definiții ale jocurilor video date în literatura de specialitate și voi oferi un scurt istoric al acestei arte; (ii) voi expune câteva elemente esențiale ale cinismului clasic și ale moștenirilor sale culturale; (iii) în ultima secțiune, voi încerca să trasez câteva paralelisme dublate de exemple între modul cinic de viață și de expresie care se poate regăsi în artele moderne

contemporane și arta jocurilor video. Voi avea în vedere trei dimensiuni ale unei posibile descendențe cinice în acest caz. Prima se referă la cinism ca la un mod de a trăi liber și nestingherit de convențiile societății, de a trăi în sensul unui *perfomance* artistic al adevărului artistului, greu de regăsit în industria jocurilor – având în vedere caracteristicile corporatiste și colective ale dezvoltării de jocuri –, dar nu imposibil, dacă ne uităm la dezvoltatorii independenți. A doua se referă la ceea ce am numit dimensiunea internă a creației de jocuri video – mai exact, am în vedere felul în care dezvoltatorii de jocuri se pot răzvrăti cu privire la convențiile bine stabilite în industrie pentru anumite tipuri de interacțiuni și de construcție de lumi digitale prevalente într-un moment din timp. A treia dimensiune va scoate în evidență felul în care creatorii de jocuri sunt dispuși să scoată în evidență absurditățile lumii contemporane și sa le critice, nu manifest, ci prin combinațiile de sisteme de reguli de interacțiune și relația dintre jucător și lumea digitală pe care acestea o întrețin. Un exemplu în această direcție este infama serie de jocuri *Grand Theft Auto* care, din punctul meu de vedere, nu este doar un simulator virtual de crimă, ci este un comentariu acid cu privire la o serie de aspecte bizare ale vieții noastre pop-culturale. În ce măsură este un comentariu cinic în sens clasic și nu modern este, într-adevăr, discutabil, dar voi discuta mai pe larg aceste exemple în secțiunea aferentă. La finalul articolului, voi oferi câteva observații concluzive care să lege întreg efortul argumentativ din acest studiu.

Subliniez că studiul de față nu își propune să ofere certitudini apodictice cu privire la moștenirile cinice pe care le putem regăsi în arta jocurilor video. Miza este, mai

degrabă, una exploratorie: asumând că jocurile video sunt o formă de artă modernă și ținând seama de discursul foucauldian cu privire la descendențele traiului parrhesiastic în arta modernă, putem regăsi oare elemente cinice în dezvoltarea divertismentului digital interactiv? Următoarele două secțiuni vor trata cele două elemente principale ale problemei enunțate, anume jocurile video în raport cu cinismul și dificultățile aferente celor două domenii de studiu.

Ce sunt și de unde sunt jocurile video?

În această secțiune îmi propun un scurt istoric al dezvoltării jocurilor video ca artă digitală și, de asemenea, să răspund la o întrebare – mai dificilă decât ar putea părea la prima vedere –, anume ce diferențiază jocurile video de alte produse software, respectiv de alte forme de artă? Care este, în definitiv, materialul cu care lucrează și prin care se exprimă creatorul de jocuri?

Înainte de a mă achita de aceste două obiective, trebuie să fac un scurt excurs terminologic. Am ales să utilizez termenul „joc video" pentru a mă referi la categoria largă de divertisment interactiv digital. Astăzi, divertismentul interactiv este un hobby pentru aproximativ 1,2 miliarde de oameni (Spil Games 2013), disponibil pe o varietate de platforme, de la calculatoare personale, la telefoane inteligente și console TV. De-a lungul timpului, au fost folosiți o serie întreagă de termeni diferiți în limba română pentru a denumi acest fenomen: „jocuri electronice", „jocuri pe calculator", „jocuri pe televizor" etc. Am optat pentru

traducerea mot-à-mot a termenului *video games* în bună măsură pentru că încerc să vizez o întreagă pleiadă de dispozitive care funcționează drept suport pentru acest gen de divertisment, dar și datorită avantajelor pe care le oferă larga accesibilitate a termenului.

O scurtă istorie a începutului jocurilor video

Una dintre cele mai importante bătălii ale celui de-al Doilea Război Mondial s-a purtat pe teritoriul codificării mesajelor ce coordonau ofensivele Aliaților și ale Germaniei naziste. Imprevizibilitatea atacurilor trupelor naziste era menținută de transmisiunea comunicațiilor de război criptate cu ajutorul mașinilor Enigma, făcându-le astfel aproape imposibil de decriptat de către Aliați. Victoria Aliaților în acest teatru abstract de război i se datorează lui Alan Turing, părintele informaticii și inteligenței artificiale, care, către finalul conflagrației, a reușit să construiască o mașină de calcul extrem de avansată pentru timpurile respective, menită să spargă cifrul nazist. Calculatorul primitiv construit de Turing s-a dovedit a fi un succes fulgerător, iar cu ajutorul acestui avans tehnologic Germania lui Hitler a pierdut războiul. Din păcate, pacea și stabilitatea în Europa aveau să mai aștepte. Odată cu detonarea primei bombe atomice la Hiroshima și începutul Războiului Rece între foștii aliați, Statele Unite ale Americii și Uniunea Sovietică, lumea a intrat într-o nouă eră, plină de tensiuni cu irizații apocaliptice, dată fiind capacitatea devastatoare a armelor de distrugere în masă.

În urma celor două războaie mondiale care au zguduit prima jumătate a secolului XX, superputerile, SUA și URSS, au înțeles importanța avansului tehnologic pe câmpul de bătălie și, astfel, încă de la începutul Războiului Rece, apar și investiții masive în dezvoltarea mașinilor de calcul, dovedite indispensabile pentru armatele lumii. A urmat o lungă perioadă de dezvoltare tehnologică rapidă care a rezultat în transformarea calculatoarelor în produse de masă, inventarea Internetului și alte asemenea rezultate formidabile. Jocurile video intră în această poveste ca o emanație neintenționată a Războiului Rece, care a ajuns însă să acapareze lumea *entertainment*-ului cu o viteză amețitoare.

Primul *software* de divertisment din istorie i se datorează tot lui Alan Turing care, în căutarea inteligenței artificiale, a scris în 1947 un joc digital de șah (Donovan 2010, 5). Șahul digital al lui Turing era însă atât de complex, încât nicio mașină de calcul din acea vreme nu era capabilă să-l ruleze. Turing n-a mai apucat să-și împlinească visul de a crea un oponent artificial redutabil la șah, tragica sa moarte survenind puțini ani mai târziu. Până în 1958, cercetătorii în tehnologia informației au tot încercat să transfere jocuri de societate tradiționale în lumea calculatoarelor, dar fără un scop subiacent estetic, ci drept încă o unealtă de cercetare. Odată cu dezvoltarea rachetelor intercontinentale balistice, tehnicile de calcul pentru traiectorii și reprezentarea lor grafică dau primul joc original al lumii digitale, *Tennis for Two* (Donovan 2010, 8). Aplicația fusese dezvoltată pentru o expoziție cu public a laboratorului american de cercetare Brookhaven și presupunea reprezentarea printr-o grafică primitivă, liniară, a unui teren de tenis văzut din lateral, cele

două rachete reprezentate prin segmente de dreaptă fantomatice și bila de tenis mișcându-se pe ecran folosind același tip de algoritmi necesari pentru calculul traiectoriei unei rachete nucleare. Succesul fulmimant al expoziției anuale Brookhaven, împreună cu cel al *Spacewar!* (un joc legat profund de cursa spațială dusă de SUA și URSS) s-au dovedit puncte de cotitură în istoria dezvoltării de *software*. Tinerii învățăcei din comunitatea de informaticieni de la începutul anilor 1960 decid, date fiind aceste evenimente, să pună la îndoială ideea că mașinile de calcul ar trebui să fie folosite doar pentru aplicații serioase și productive, restrânse laboratoarelor de cercetare. Tehnologia informației avea un potențial mult mai mare. Noii informaticieni vedeau programarea drept o activitate creativă și liberă, în opoziție cu formalismul excesiv al predecesorilor lor (Donovan 2010, 15).

Am ales să mă concentrez în special pe începuturile dezvoltării de jocuri video pentru a sublinia că jocurile apar în acest context al revoltei față de *establishment*-ul științific al informaticii anilor 1960, cam în aceeași perioadă cu celelalte revoluții culturale care au schimbat fața Occidentului în decadele 1960-1970. Încetul cu încetul, tehnologia de calcul iese de sub influența uniformizantă a complexului militar-industrial american și pătrunde din ce în ce mai mult în viața civililor. După ce versiuni de *Spacewar!* transformate în ceea ce am numit „jocuri electronice” în România – mai exact cabinete de lemn, dotate cu un ecran și niște dispozitive de control, care puteau fi operate în schimbul introducerii unei monede – dovedesc un potențial comercial important, se fondează prima companie specializată pe producția de *arcade machines*, Atari, în 1972 (Donovan 2010, 35). Primul produs al

acestei companii poartă numele de Pong, o reprezentare simplistă a tenisului de masă, astăzi faimoasă, și are un succes fulminant în Statele Unite. Dacă primele jocuri, a căror dezvoltare a fost strâns legată de bătălia tehnologică dintre SUA și URSS, se preocupau mai mult de bătălii spațiale, simplitatea lui Pong și familiaritatea publicului cu tenisul de masă, spre deosebire de ingineria aerospațială, explică popularitatea sa nemaiîntâlnită. Până în 1974, de la 150 de mașinării Pong, America se umple de peste 100.000 de jocuri video diverse operate prin monede (Donovan 2010, 40). Nu peste mult timp, jocurile video își fac loc în sufrageriile civililor americani. Apar primele console care puteau fi legate de televizor, versiuni pentru acasă ale acelor *arcade machines* care deveniseră o modă în Statele Unite. O revoluție tehnologică se transformă, așadar, într-una culturală.

Cu cât calculatoarele devin mai complexe și totodată mai accesibile, datorită invenției microprocesoarelor, diversitatea de experiențe oferite de creatorii de jocuri începe să ajungă la niveluri greu de imaginat pentru creatorii Pong. Deja în ultima decadă a secolului XX, jocurile video ajung să domine camera de zi, datorită unor companii precum Sega, Atari și Nintendo, iar calculatoarele personale vândute de IBM și Apple pot rula jocuri de strategie, *shootere* la „persoana I" (adică privite prin ochii personajului controlat de jucător) și jocuri complexe de aventuri în lumi fantastice. Cu cât capacitatea de redare de sunet și grafică se dezvoltă, divertismentul digital încetează să mai aducă jocuri de societate pe ecrane formate din pixeli, ci, mai degrabă, încearcă să ofere experiențe imersive, inaccesibile altor forme de exprimare artistică. În 2016 putem vedea cu ușurință că

milioane de oameni interacționează zilnic în sofisticate lumi digitale, că realitatea virtuală pentru orice buzunar e doar la câțiva ani distanță și că industria de jocuri deja rivalizează Hollywood-ul american.

Merită observat că, spre deosebire de alte forme de exprimare artistică, începutul jocurilor video este strâns legat de fondarea de companii comerciale, menite să creeze linii de producție pentru asamblarea *hardware*-ului esențial pentru rularea acestor programe. Astfel, stilul de viață boem, asociat de regulă activităților creative, este incompatibil cu viața primilor creatori de jocuri, preocupați să-și țină noile întreprinderi în viață. Mai mult, complexitatea tehnologică din spatele unor astfel de producții presupune coordonare între echipe de zeci de dezvoltatori specializați pe domenii diferite, fie că vorbim de animație, sunet sau *design* de reguli de interacțiune. Astfel, dezvoltatorii de jocuri, odată cu succesul divertismentului digital, s-au coagulat in studiouri de creație, comparabile cu o companie normală de software utilitar, și nu cu genul de comunități creative libere, pe care le asociem în mod normal cu artele frumoase.

Către o definiție a jocurilor video

După cum am arătat în subsecțiunea precedentă, jocurile sunt un domeniu creativ divers, desprins din cooperarea dintre mediul academic și complexul militar-industrial al Statelor Unite, și se găsesc pe o varietate largă de platforme. În plus, *gaming*-ul beneficiază de taxonomii diferite și nu neapărat compatibile (în funcție de tipul de interacțiune, de

modelul de business, de platformă etc.) și este în mod esențial legat de nivelul dezvoltărilor tehnologice computaționale și accesibilitatea acestora în rândul publicului larg. Astfel, nu e de mirare că în literatura academică din jurul acestui fenomen, de altfel, destul de recentă, nu există un consens cu privire la definiția jocurilor video. În preambul, merită menționat că majoritatea discuțiilor academice cu privire la jocurile video au în vedere forma relativ matură din ziua de astăzi.

Putem distinge patru tipuri diferite de abordări cu privire la natura jocurilor: *naratologică*, *ludologică*, *ficționalistă* și *nominalistă*. Le voi trece în revistă critic pe fiecare dintre acestea.

Naratologii consideră că jocurile video sunt experiențe în primul rând narative, precum literatura și filmul (Murray 1997; Atkins 2003). Ceea ce fac jocurile este să ne ofere povestiri interactive, mai mult sau mai puțin direcționate de către creatori, în care noi jucăm rolul personajului principal. O obiecție posibilă la această definiție este sublinierea faptului că multe jocuri preferă să se concentreze pe activități distractive, fără să construiască un context narativ pentru acțiunile jucătorului – sau, dacă există așa ceva, este minimal. Un naratolog ar putea răspunde că, și în cazul în care nu există o „poveste a jocului”, narațiunile care emerg din interacțiunea jucătorului cu jocul sunt cele esențiale pentru experiența de imersiune în *gaming*.

Ca replică directă la abordarea naratologică, a fost dezvoltată varianta ludologică. Autorii din această categorie susțin că noțiunea centrală care produce o diferență de natură între jocuri video și alte modalități de expresie

artistică este chiar noțiunea de „joacă” (Aarseth 1997). Astfel, divertismentul digital se deosebește de altele prin faptul că este interactiv. Câteva cazuri care pot să le pună probleme ludologilor ar fi experiențele de *gaming* hiperdirecționate în care jucătorului îi este oferită iluzia alegerii, ele funcționând mai degrabă ca un *montaigne-russe* digital. În plus, nu e foarte clar dacă definiția aceasta reușește să explice diferența între un joc video și alte tipuri de jocuri care presupun interacțiune, ca Monopoly sau poker. Nu toate formele de joacă sunt experiențe artistice.

Cele două abordări reprezintă ceea ce am putea numi controversa originală cu privire la natura jocurilor video. Dificultățile întâmpinate de aceste două poziții au generat și alte moduri de a privi această problemă. Astfel, a apărut poziția ficționalistă, care preferă să considere jocurile video drept ficțiuni interactive, care însă pot să conțină sau nu elemente de narativitate (Tavinor 2009). Mai exact, dezvoltatorii de jocuri creează spații ficționale cu care jucătorii pot interacționa liber, în funcție de elementele particulare de *game design* care le compun. Mai există, de asemenea, și nominaliști cu privire la jocurile video. Aceștia susțin că singura caracteristică esențială a varietății de jocuri video ce există pe piață este că ele provin din mediul digital (Newman 2004). Unele jocuri sunt narațiuni digitale, altele sunt spații de joacă digitale, altele nici măcar nu presupun interacțiune în mod necesar. Felul în care aplicăm termenul „joc video” în această abordare variază de la context la context și e zadarnic să căutăm o definiție unificatoare pentru tipul de experiențe virtuale avut în vedere.

Toate încercările de a delimita jocurile video de alte forme de expresie artistică au virtutea de a sublinia aspecte importante ale construcției de divertisment digital. Jocurile ne spun povești, ce-i drept, rudimentare, creează spații virtuale de interacțiune și au, într-adevăr, o pronunțată componentă ludică. Cu toate acestea, teritoriul jocurilor video este atât de divers în ziua de astăzi încât putem găsi contra-exemple pentru aproape oricare dintre abordări. Chiar și nominalismul lui Newman poate întâmpina probleme când suntem puși în fața unor experiențe artistice digitale care nu pot fi, intuitiv, numite jocuri. Mă gândesc aici la o piesă de artă vizuală care nu ar putea fi posibilă fără un suport digital sau o animație tridimensională non-interactivă. În plus, scriu acest articol pe un program de calculator – un editor oarecare de text. Nu se poate spune că am experiența unui joc video, deși interacționez cu o piesă de software.

Cred că toate dificultățile conceptuale subliniate în rândurile de mai sus se explică prin granițele străvezii pe care le are divertismentul digital interactiv cu o seamă de domenii artistice și tehnologice. În primul rând, jocurile video sunt programe software, artefacte tehnologice strâns legate de ingineria informatică – această caracteristică îi conferă *design*-ului de jocuri un caracter iterativ. Mai precis, există anumite constrângeri non-artistice pentru orice creator de jocuri. Să luăm în considerare câteva exemple. De cele mai multe ori interfața prin care interacționează un jucător cu jocul este mai mult sau mai puțin standardizată. Spre deosebire de formele artistice care-i cer privitorului/cititorului o experiență pasivă, jocurile au nevoie de un limbaj al interacțiunii accesibil și clar. Astfel, industria jocurilor video,

ca şi industria software, are un caracter convențional. Anumite scheme de control devin comune tuturor jocurilor dintr-un anumit gen. Pe calculatoarele personale, *shooterele* folosesc de mulți ani cam aceeași schemă de control (tastele W, A, S, D pentru controlul mișcării, mouse-ul pentru țintire și apăsare pe trăgaci). Orice deviație de la această schemă riscă să alieneze publicul. Multe jocuri care permit echiparea personajului cu arme și alte elemente de armură folosesc un cod de culori comun pentru a indica nivelul de calitate al echipamentului folosit. Astfel, dacă un joc reușește să ofere o interfață care ușurează accesul publicului la acel joc, acea interfață va fi, într-o majoritate covârșitoare din cazuri, importată în alte jocuri. Limbajul creator-public are, deci, o sintaxă pre-stabilită de practica comună în domeniu. Interfața jucător-joc este, de asemenea, influențată și de standardele folosite de platforma pe care este publicat jocul respectiv. De aceea, în practică, creatorul de jocuri este limitat creativ de constrângeri ce țin de accesibilitatea publicului, de mediile hardware și software pe care este publicat jocul respectiv și de standardele prevalente în industrie în momentul în care acesta lucrează.

Jocurile video aduc împreună, de asemenea, și celelalte arte deja existente. Un joc are nevoie de stil artistic vizual, un scenariu, poate să aibă presărate prin lumea jocului bucăți de text literar, are elemente de cinematografie și muzică de fundal. Toate aceste elemente sunt esențiale pentru imersiunea jucătorului în joc, dar nu par să fie esențiale pentru definirea acestui domeniu de creație. Pentru cel ce vrea să ajungă la conceptul care delimitează jocurile video de alte forme de expresie artistică, prezența tuturor celorlalte

arte în ecuație face problema cât se poate de dificilă. S-ar putea chiar spune că a susține că jocurile video sunt o artă de sine stătătoare este o eroare categorială bazată pe confuzia între elementele realmente artistice implicate în procesul de creație și cele ludice, probabil non-estetice.

Interacțiunea, luată ca fiind un element prim de aproape toate abordările prezentate mai sus, nu e prezentă doar în jocuri. Există spectacole de teatru în care publicul este implicat, există *performance*-uri în arta contemporană care, de asemenea, își pierd semnificația dacă nu implică și interacțiuni cu public. În multe experiențe digitale interactive, jucătorului i se cere să joace un rol aflat, uneori, la granița cu arta teatrală amatoare.

Fără să-mi propun să repudiez definițiile propuse mai sus sau să dau o nouă definiție pentru jocurile video, aș dori să accentuez o dimensiune a acestei arte digitale care nu a fost specificată explicit de către abordările de până acum. Din punctul meu de vedere, orice definiție a jocurilor ar trebui să țină cont de faptul că avem de-a face cu o „pictură" digitală în care nu sunt folosite culori, ca în cazul artistului plastic, ci *reguli de interacțiune*. Indiferent de tipul de joc, interacțiunea jucător-joc stă la baza experienței artistice pe care acesta o oferă. Sistemele de reguli de interacțiune folosite de joc, augmentate audio-video, sunt esențiale pentru imersiunea jucătorului. Ele modelează și reprezintă interacțiuni din lumea reală, adaptate la nevoile jocului. De cele mai multe ori, jocurile folosesc sisteme diferite de reguli (numite uneori mecanici de *gameplay)* pentru diferitele aspecte ale lumii reale pe care vor să le reprezinte. Chiar și un joc ce se petrece într-o lume fantastică sau într-un spațiu

abstract preia modele de interacțiune din lumea reală. Măsura în care reușește să-și atingă ținta ține de modul în care aproximează complexitatea lumii reale, fără însă a face experiența inaccesibilă, fie în termeni emoționali, fie în termeni de învățare a regulilor. De exemplu, un simulator de război nu trebuie să redea în totalitate ororile unui câmp de bătălie, fiind menit să distreze, nu să producă traume, și nici dificultățile inerente utilizării echipamentului militar, deoarece majoritatea jucătorilor nu sunt militari de carieră, dar trebuie să ofere cumva *senzația* aproximativă a unei situații de bătălie. Această iluzie greu de definit este, cred eu, miezul estetic al jocurilor video și are o natură convențională – reguli de interacțiune care trebuie să reprezinte, în funcție de interesele creatorului, eșafodajul complex de convenții sociale și legi ale naturii prin care umanitatea conceptualizează lumea înconjurătoare. Toate celelalte arte implicate într-un joc sunt coordonate și coerentizate în mare măsură de „legile naturii digitale" particulare ale acelui joc, dacă acestea reușesc să fie convingătoare.

Ca să rezum această secțiune a lucrării, jocurile video își găsesc originea în dezvoltările tehnologice provocate de contextul dificil geopolitic al Războiul Rece și în revolta culturală a Americii anilor 1960, reprezentând o schimbare fundamentală a modului în care putea și trebuia fi folosită tehnologia de calcul. Dubla lor natură inginerească și artistică ridică dificultăți oricărei încercări de definire a jocurilor video. În finalul secțiunii, am propus un element nou, de care cred ca ar trebui să țină cont orice abordare estetică a jocurilor video: materialul cu care creatorul de jocuri lucrează sunt regulile de interacțiune, iar maniera în

care aceste reguli trezesc sentimente și impresii jucătorului pare să fie specificul estetic al jocurilor.

Moștenirea culturală a cinismului clasic

În această secțiune îmi propun o scurtă caracterizare a curentului cinic, așa cum s-a dezvoltat în Grecia Antică, și a elementelor sale care au supraviețuit în varii forme transformărilor culturale ce au avut loc de atunci. Scopul nu este însă acela de a oferi un răspuns final problemei descendenței cinice, iar tonul discuției în aceste pagini nu va fi unul polemic sau critic. Dificultățile stabilirii granițelor cinismului clasic sunt aproape insurmontabile (nu este clar nici măcar care este originatorul mișcării) din cauza porozității surselor istorice pe această temă, iar controversa în literatura de specialitate este la ordinea zilei. De asemenea, unii autori văd o distincție clară între curentele contra-culturale din a doua jumătate a secolului XX și mișcarea cinică și, drept urmare, consideră iluzorie trasarea unor paralele între aceste fenomene (Navia 1996, 5). În lumina acestor fapte, voi lucra într-un spațiu al posibilității care să-mi permită să arăt, cu un grad relativ înalt de plauzibilitate, de ce unele dintre ideile și modurile de viață ale filosofilor cinici din Antichitate și-ar fi putut găsi drumul către spațiul virtual recent al culturii vest-europene, și nu numai.

Pentru început, trebuie trasată o distincție între cinismul clasic și cel contemporan. În ziua de astăzi, epitetul „cinic" este atribuit unei persoane sau unui tip de discurs care refuză asumarea oricărui cadru etic de referință, care se

situează în afara moralității așa-zicând, într-o lume lipsită de repere. Sloterdijk definește cinismul contemporan ca „falsa conștiință luminată”, mai precis, „conștiința nefericită modernizată, pentru care Luminile au lucrat deopotrivă cu și fără succes. Ea și-a înțeles emanciparea, dar nu a pus-o niciodată în practică – și nici nu va putea vreodată. Mizeră și bine situată în același timp, această conștiință nu mai resimte în niciun fel critica ideologică; falsitatea ei și-a însușit o elasticitate reflexivă” (Sloterdijk 2000, 28). Astfel, cinismul omului recent reprezintă, într-un anume sens, moartea filosofiei și discursului critic, o formă de nihilism atotcuprinzător pentru care nu mai există nicio formă de adevăr. Aici, așadar, pentru Sloterdijk și alții, se află sursa maladiilor extremiste, ideologizate care au fracturat lumea în secolul XX, deoarece în golul axiologic al cinicului modern poate prinde rădăcină orice.

Întocmai această lipsă de autenticitate care îl străpunge pe cinicul contemporan este elementul prin care îl putem distinge de cinicul clasic. Discipolii antici ai lui Antistene și/sau Diogene sunt angajați față de adevărul pe care trebuie să-l trăiască și să-l exprime în fiecare clipă a existenței lor. Ei se ridică împotriva convențiilor sociale din Antichitate nu pentru că acestea sunt expresia unei marii iluzii generale cu privire la existența valorilor, ci pentru că acestea sunt inautentice, decadente și tind să-l îndepărteze pe cel pe care îl supun de traiul conform cu virtutea. Michel Foucault îi numește pe cinicii antici *parrhesiaști* (Foucault 2011, 28), adică cei care stăpânesc *parrhêsia*, practica spunerii adevărului în orice condiții și indiferent de orice consecințe. În aceste condiții, ireverența generalizată a unui Diogene

vine din nevoia acestuia de a oferi un model de viață, de a condamna violent și public acele moravuri care ne conduc departe de drumul virtuții. Betrand Russell are o perspectivă similară: deosebirea dintre aceste două moduri ale cinismului e dată de faptul că anticii acceptă o bază morală obiectivă, în centrul căreia se află o noțiune de libertate.

Cinismul clasic. Repere esențiale

O reconstrucție a istoriei mișcării cinice este o misiune dificilă pentru orice istoric al filosofiei. Avem prea puține surse primare și prea multe surse secundare, uneori contradictorii, pentru a stabili cu certitudine caracteristicile definitorii ale cinismului clasic (Navia 1996, 8). Nu voi intra în detalii istoriografice, dar cred că merită oferite două exemple care pot ilustra câteva dintre dificultățile menționate.

În primul rând, chiar dacă stabilirea originii etimologice a cuvântului „cinic" nu prezintă probleme – din grecescul *kynikos* care înseamnă, aproximativ, „precum un câine" –, momentul acestei etichetări a curentului filosofic pe care îl avem în vedere rămâne controversat. O variantă de interpretare susține că primii cinici au fost asociați în apariție și comportament cu niște câini vagabonzi. Există, de asemenea, și o tradiție potrivit căreia, considerându-l pe discipolul lui Socrate, Antistene, fondatorul cinismului, originea termenului este strâns legată de Kynosarges, un spațiu sacru ce conținea temple și *gymnasium*-uri dedicate cultului lui Hercule. În Kynosarges era permisă și prezența celor care nu beneficiau de statutul de cetățean al Atenei și

era locul în care Antistene, susțin unii istorici, își ținea discursurile (Navia 1996, 14-17). *Kynos* este cuvântul grecesc pentru „câine”, iar *arges* stă pentru „agilitate”. Astfel, din această perspectivă, asocierea filosofilor cinici cu câinii, de către atenieni, își are originea în acest refugiu al marginalilor cetății sub aripa lui Hercule, un erou aflat în eșaloanele inferioare ale puterii olimpiene și care, exemplificând o parte dintre virtuțile cinice, constituie un model de viață pentru cei care îl venerează.

În al doilea rând, nu este deloc clar cine este adevăratul fondator al „școlii” cinice de gândire. Plecând de la Hegel există o serie întreagă de autori care îl pun pe Antistene în rolul de originator al cinismului (Hegel 1963, 282). Pe de altă parte, plecând de la Chappuis, putem vedea o tradiție istoriografică care menține o distincție netă între Antistene și curentul cinic, bazată pe interesele lui Antistene pentru logică și fizică, domenii pe care cinicii care îi succed le abandonează cu totul, și, prin urmare, îl iau pe Diogene ca părinte al mișcării (Chappuis 1854). Nu știm nici măcar dacă Diogene i-a fost sau nu discipol lui Antistene. Deși există o fereastră de timp în care aceștia s-ar fi putut întâlni, nu există îndeajuns de multe surse istorice care să ofere un răspuns final acestei dileme (Navia 1996, 18).

Cu toate aceste dificultăți exemplificate, istoria filosofiei este în bună măsură de acord că un filosof cinic este „un bărbat (sau o femeie) aflat într-o stare de totală rebeliune” (Navia 1996, 31). Acesta respinge religia instituționalizată, orice formă de autoritate politică, în afară de propria-i persoană, nevoia de bunuri materiale și „bunul simț” al cetățeanului de rând, dar și cunoștințele cu care se lăudau

physiologos ai vremii. Toate aceste elemente ale vieții cotidiene și culturale din Grecia Antică sunt repudiate deoarece ne distrag de la adevăratele obiective ale existenței umane, de la căutarea înțelepciunii și virtuții. Cinismul este, în parte, un socratism dus la extrem. Cinicii au o misiune, aceea de a îndrepta viețile concetățenilor lor prin orice mijloace, atâta vreme cât acestea sunt subiectul mai sus menționatei *parrhêsia*. Fiecare rostire trebuie să chestioneze convențiile uzuale și să spună adevărul, fiecare acțiune a unui cinic trebuie să exemplifice virtuți ale modului de viață ales. Diogene, de pildă, îl ceartă pe cel mai mare cuceritor al Antichității, pe Alexandru cel Mare, pentru că-i stă în soare (Navia 1996, 82).

Cinicul își asumă marginalitatea ca pe un semn al propriei virtuți și al decăderii culturii grecești – acesta nu se consideră supusul niciunui conducător sau sistem politic, nici cetățeanul vreunui stat. Este un cetățean al lumii, liber să își ducă până la capăt misiunea socratică de a se elibera pe sine și pe ceilalți din chingile unor false norme. Aceste legi ale lumii decăzute și-au arătat caracterul iluzoriu când au permis, printre altele, condamnarea la moarte a lui Socrate și a unor vieți aflate într-o permanentă goană după putere politică, avere și faimă. Care sunt mai precis principiile care guvernează viață cinică este mai greu de stabilit, dată fiind aversiunea membrilor acestui curent pentru discursul structurat, care pare, în înalta sa generalitate, să piardă din vedere viața practică. Radicalismul cinicului clasic pleacă, astfel, dintr-o infinită iubire față de oameni și o dispoziție către echitate și libertate, valori ce îi lipsesc, cum arătam la începutul acestei secțiuni, cinicului modern.

Descendențe contemporane ale cinismului clasic

În ultimul său curs susținut la *Collège de France*, Michel Foucault susține că putem decela trei suporturi pentru „transferul și penetrarea modului cinic de existență în Europa creștină" (Foucault 2011, 181).

Primul este ascetismul creștin, în care putem vedea acea aspirație cinică de a transporta adevărul în realitate cu ajutorul unui set de practici ale „dezgolirii". În cazul creștinilor adevărul diferă, într-adevăr, dar modul de viață nu.

Al doilea este „revoluția ca mod de viață" în Europa secolului al XIX-lea – Foucault are grijă să distingă între mișcările revoluționare ca societăți secrete și mișcările revoluționare ca organizații militante și susține că modul cinic de viață nu se regăsește în aceste zone, ci într-o a treia, a revoluției ca stil de existență. Viața revoluționarului trebuie să fie, în această conceptualizare, o concretizare a idealurilor care-i ghidează acțiunile politice. Acesta trebuie să respingă convențiile și obiceiurile societății și să facă din propria viață un manifest revoluționar (Foucault 2011, 184).

În fine, al treilea suport pentru descendența gândirii cinice în Occident este arta modernă, mai ales în cazul Europei secolului XX, dar putem regăsi elemente și în cazul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea. Aceasta este posibila descendență cinică pe care o am în vedere pentru ultima secțiune a studiului de față. Ideea de la baza acestei asocieri este legată de traiul boem al artistului contemporan – „viața artistului, în forma pe care aceasta o ia, ar trebui să constituie un fel de mărturie cu privire la ceea ce este arta în adevărul ei. Viața artistului nu trebuie să-i fie suficient de

singulară ca el să-și poată crea opera, dar trebuie să fie într-un fel sau altul o manifestare a artei înseși în adevăr" (Foucault 2011, 187). Mai mult, aidoma vituperațiilor agresive ale lui Antistene față de Ideile lui Platon, *statement*-ul artistului modern are aceeași rădăcină anti-platonistă pentru Foucault. Acesta nu mai dorește să ornamenteze sau să imite realitatea înconjurătoare, ci să-i expună adevărul nud, să o reducă la principiile ei prime, indiferent de convențiile sociale și politice ale vremii. De asemenea, acesta refuză și convențiile estetice ale *establishment*-ului artistic, preferând să creeze forme noi de exprimare estetică, indiferente cu privire la ceea ce se așteaptă din partea societății înalte a artei (Foucault 2011, 188-189).

Astfel, putem observa trei direcții în care arta modernă poate fi asociată cu cinismul clasic. O primă direcție ține de viața practică a artistului, care, după cum observă filosoful francez, trebuie să exemplifice adevărul artistic. O a doua direcție ține de relațiile interne ale artei moderne, ceea ce Foucault numește anti-aristotelismul artei moderne. Mai exact, este vorba despre modul în care artistul se raportează la formele acceptate de artă din vremea sa – de obicei, repudiere și reinterpretare conformă cu un adevăr pe care arta, normată de un eșafodaj de convenții meșteșugărești și sociale, îl ratează. Cea de-a treia direcție se referă la relațiile externe ale artistului cu realitatea pe care dorește să o surprindă în opera sa. Acesta caută să o reducă la elementele sale primare, brute, într-un efort parrhesiastic de a-și pune publicul în fața unui adevăr implacabil. Vom vedea în secțiunea următoare în ce măsură se achită de aceste trei obiective creatorul de jocuri video.

Înainte să închei, trebuie să subliniez că aceste linii de descendență al cinismului clasic sunt asumate mai degrabă speculativ de Foucault. Spațiul în care funcționează istoria ideilor este, prin natura materiei sale de studiu, unul abstract și aproximativ, iar legăturile pe care le găsim în cultura noastră între diferite mișcări filosofice, politice și artistice pot fi viciate de propriile noastre înclinații. Cu toate acestea, cred că analiza pe care ne-o oferă Foucault în cursurile sale are un înalt grad de plauzibilitate, mai ales dacă avem în vedere relația privilegiată cu adevărul și transmiterea sa prin fiecare por al existenței, condiție ce apare și în cazul artistului contemporan, și în cazul cinicului clasic, dar nu și în cazul cinicului modern, care se distanțează de orice noțiune de adevăr.

În rezumat, în această secțiune am încercat să ofer câteva repere esențiale pentru circumscrierea istorico-filosofică a mișcării cinice din Grecia Antică. Am trecut în revistă câteva dintre dificultățile stabilirii unor elemente definitorii ale cinismului clasic. Apoi, am făcut un portret general, dar incomplet al cinicului antic, în care am evidențiat traiul său parrhesiastic și starea de totală rebeliune față de decadența societății eline deghizată în straiele înșelătoare ale vieții așa-zis civilizate. La final, pornind de la o speculație fascinantă a lui Michel Foucault, am evidențiat cele trei direcții în care putem afirma pertinent că cinismul clasic supraviețuiește în Occident până în zilele noastre în pliurile artei moderne.

Arta jocurilor video analizată din perspectivă cinică

După cum am anunțat în introducere, cred că putem întâlni elemente importante ale modului cinic de existență în arta jocurilor video, cea mai tânără probabil specie de artă contemporană. Pentru a le scoate în evidență, voi analiza relația dintre divertismentul digital interactiv și cinismul clasic din perspectiva celor trei direcții pe care le-am evidențiat în secțiunea anterioară: arta ca mod particular de viață parrhesiastic, relațiile interne și relațiile externe ale formelor de expresie artistică.

În mod evident, nu consider că descendențele cinismului clasic sunt omniprezente în eșafodajul artei jocurilor video, dar, după cum voi încerca să arăt, există câteva exemple relevante pentru această linie de interpretare pe care o propun aici. Mai trebuie să fac și o mențiune legată de sursele pe care le voi folosi în această secțiune. Din păcate, studiul estetic academic asupra jocurilor video nu este încă un domeniu bine dezvoltat, iar exemplificările pe care le voi folosi se regăsesc mai degrabă în articole din presa de specialitate. De aceea, îi cer îngăduință cititorului cu privire la calitatea non-academică a referințelor utilizate în această parte a lucrării.

Modul de viață al creatorului de jocuri

Dată fiind dificultatea tehnică aferentă producției de jocuri video, observam în secțiunea a doua a lucrării că dezvoltarea acestor piese artistice de *software* se face mai degrabă în

studiouri de creație ce funcționează ca niște corporații capitaliste bine unse. Totuși, succesul *mainstream* al jocurilor video a generat și o contra-cultură independentă care chestionează valorile fundamentale ale acestui mediu de creație. De multe ori, dezvoltatorii independenți refuză să ofere ce e la modă și, mai degrabă, caută să readucă în vedere stiluri de joc considerate demodate și rămase în urmă din punct de vedere tehnologic sau explorează noi feluri de jocuri digitale, propunând noi modele de interacțiune care să extindă profunzimea la care poate ajunge o astfel de producție (experiențe cu totul non-violente care tratează teme de care jocurile *mainstream* se feresc de regulă).

Dezvoltatorii independenți refuză, de asemenea, și modurile de creație și de viață ale dezvoltatorilor mari. Aceștia tind să lucreze singuri sau în echipe mici, să întrețină o relație personală cu cei care le joacă jocurile și preferă forme alternative de finanțare și promovare. Jonathan Blow, creatorul unor hit-uri *indie* precum *The Witness* sau *Braid*, lucrează singur și respinge multe dintre convențiile mediului de dezvoltare de jocuri video. Acesta se autofinanțează, respinge modele de business *freemium* (în care jucătorul are acces gratuit la joc, dar experiența este construită de așa natură încât jucătorul să fie stimulat să apeleze la microtranzacții ca să se bucure de joc), pentru că pervertesc misiunea creatorului de joc, iar operele sale digitale constituie comentarii extinse cu privire la actualitatea convențiilor deja stabilite în *game design*-ul contemporan. *The Witness* încearcă să ofere o narațiune fără limbaj, iar *Braid* constituie o critică a modului în care sunt pedepsite greșelilor jucătorului. Mai mult, față de standurile

extravagante și ostentative pe care dezvoltatorii mari de jocuri și le construiesc la târgurile de promovare ale industriei, *The Witness* a avut drept stand un birou pe care se afla un calculator. Numele jocului nu apărea nicăieri, fiind vizat un contact direct și neintermediat al jucătorilor cu creația lui Blow (Marsh 2016). Mai există și multe alte exemple similare, pentru care nu am spațiul necesar aici.

Este modul de viață și creație al lui Jonathan Blow și al dezvoltatorilor care îi împărtășesc valorile unul cinic clasic? Cred că este plauzibil să spunem că da. Acesta crede că există un „adevăr" al artei jocurilor pe care comercialul și convenționalul îl denaturează, caută o altfel de relație cu „clienții" săi și își afirmă independența financiară și intelectuală față de industria în care acesta funcționează. Acesta se vede ca un fel de Thomas Pynchon al lumii jocurilor, dispus să renunțe la gloria și faima producției unei francize de succes în favoarea unei *parrhêsia* digitale. La fel se întâmplă și în cazul multor altor creatori, care caută să se rupă de *mainstream* și să rescrie regulile jocului în industria divertismentului interactiv în favoarea unei arte oneste, nu a unui business eficient.

Relațiile interne ale lumii jocurilor video

Am arătat în secțiunea a doua că dezvoltarea de jocuri presupune și o serie de convenții utilitare care fac accesibilă arta jocurilor către public. Dat fiind că e ineficient să se aștepte de la jucători să învețe noi moduri de control și noi interfețe cu fiecare experiență nouă, există convenții bine

încetățenite care înlesnesc accesul jucătorilor la noile apariții. Din această cauză, creatorul de jocuri nu are, structural, libertatea să repudieze toate elementele care compun formele de expresie ludico-digitale din vremea sa.

Acesta însă poate să chestioneze moda vremii și să propună raportări diferite la temele explorate cu nonșalanță hollywodiană de *mainstream*-ul industriei jocurilor. De cele mai mult ori, se pune problema conflictului ca esență a interacțiunii jucătorului cu jocul. Chiar și un spectator neinteresat de jocuri video știe că larga lor majoritate presupun o formă de luptă. *Spec-Ops: The Line* (2k Games 2012) este un *shooter* care îl face pe jucător să chestioneze moralitatea actului de a secera cu arme de foc valuri de inamici. *Dear Esther* (The Chinese Room 2012) sau *Gone Home* (The Fullbright Company, 2013) renunță la conflict cu totul și propun ceea ce au fost numite, informal, *walking simulators*, adică, jocuri non-violente în care misiunea noastră este aceea de a fi exploratori ai lumii digitale, lumi fără inamici, dar în care rezidă povestiri pline de tâlc filosofic.

Arta jocurilor video este tânără, iar progresul tehnologiei de calcul, de la procesoare grafice mai puternice la caschete de realitate virtuală, îi ține pe creatorii de jocuri într-o stare de permanentă reconfigurare a modurilor de interacțiune digitală pe care ei le pot oferi. Există rețete de succes, dar putem găsi exemple, deopotrivă în *mainstream*, precum și în scena independentă, de experiențe care chestionează regulile fundamentale ale creației de jocuri. De aceea, cred că putem regăsi acel anti-aristotelism de care ne vorbea Foucault și în această nouă artă. Nu există o schemă finală de *game design*, iar mecanicile de *gameplay* care ni se

înfățișează sunt articulate și preschimbate cu fiecare generație nouă de suport *hardware.*

Care este realitatea reprezentată de jocurile video

Evident, nu toate jocurile au ambiția de a ne revela adevăruri de bază ale lumii în care trăim în felul în care o face arta modernă de inspirație cinică, cel puțin în perspectivă foucauldiană. Mai mult, s-ar putea susține că jocurile video sunt, de fapt, o expresie a cinismului modern și a lipsei sale absolute de repere. Până la urmă, jocurile exploatează războaie mondiale și alte conflicte devastatoare din istoria umanității, pun pe ecran scene de o violență extremă, totul în numele unei distracții așa-zis nevinovate. Drept urmare, subiacentă industriei jocurilor video este mai degrabă anomia presupusă de cinismul contemporan, și nu *parrhêsia* specifică predecesorilor antici.

Cred că aceasta ar fi o analiză superficială, care pierde din vedere anumite elemente structurale ale creației de jocuri și, mai mult, le analizează într-un vacuum cultural, ca și cum industria jocurilor ar fi separată net de celelalte medii artistice ale lumii contemporane.

În primul rând, dacă vedem rețelele de reguli de interacțiune presupuse de orice joc video și misiunea acestora de a reprezenta accesibil anumite interacțiuni din realitate, vom observa ca designerul de jocuri este de multe ori pus în situația de a reduce porțiunea de lume pe care o „pictează” la câteva elemente ușor de înțeles pentru jucător. Acestea trebuie să fie plauzibile și identificabile în natura

fizică și socială pentru ca imersiunea să poată fi obținută. Un simulator de război e forțat, fără să vrea, să ne arate costul extrem de scăzut al vieții umane într-un astfel de conflict, jucătorul trăind și murind de zeci de ori în doar câteva ore de joc. Un joc de strategie economică va trebui să se preocupe de regulile pieței de tranzacții. Nu e vina jocului, ci e vina, cred eu, a realității imunde pe care acesta încearcă să ne-o scoată în față. Dacă reducem realitatea înconjurătoare la modurile de interacțiune care ne permit să trăim în ea, atunci jocurile, ca să poată să ne atingă emoțional și intelectual, trebuie, într-un fel sau altul, să scoată în evidență anumite aspecte pentru care avem deja o înțelegere măcar rudimentară, să întreprindă o reducție care de multe ori poate fi parrhesiastică.

În al doilea rând, jocurile preiau și comentează topurile artelor deja bine fixate în mentalul colectiv. Din afară, infama serie *Grand Theft Auto* este un sinistru simulator de crimă, care ne permite să comitem crime în masă într-un spațiu urban virtual. Dacă ne uităm mai îndeaproape, însă, *Grand Theft Auto* doar duce la extrem, în chip satiric, felul în care ne este prezentată la știri, bombastic, realitatea socială în care trăim. Toți pietonii din *Grand Theft Auto* sunt agresivi, mitocani și dezumanizați, dar respectă, într-un mod pervers, convențiile sociale la care pretindem că aderăm. Corporațiile care domină economia jocului sunt pastișe care au menirea să spună, fără compromisuri, adevărul despre cum stau lucrurile de fapt. Astfel, ceea ce, în aparență, e un joc care exploatează cinic violența urbană de zi cu zi sub toate formele ei, în realitate mai degrabă ia în derâdere cinismul lumii contemporane, dintr-o perspectivă pe care am putea,

plauzibil, să o asociem cu cinismul clasic. Ca să mai ofer doar un singur exemplu, seria *Bioshock* se preocupă, de-a lungul celor trei jocuri care o compun, să arate care sunt consecințele aplicării orbești a unei ideologii politice – în cazul de față este vorba de obiectivismul lui Ayn Rand, colectivismul comunist și conservatorismul rasist al Americii secolului al XIX-lea. Menționez că am ales în mod intenționat exemple din *mainstream*-ul industriei jocurilor, pentru a arăta că atitudinile cinice pe care vrea să le sublinieze contra-cultura independentă din *gaming* nu îi sunt proprii doar acesteia.

În această secțiune nu am încercat să arăt că arta jocurilor video este în întregul ei un vehicul modern de transport al ideilor cinicilor clasici. Putem însă regăsi anumite elemente și atitudini ce își au originea intelectuală în mișcarea cinică din Grecia Antică. Bazându-mă pe analiza lui Michel Foucault, am oferit exemple care să demonstreze că unele fenomene din *gaming*, fie că vorbim despre un anume mod de viață al creatorului, de relații interne ale formelor de expresie ale jocurilor video, sau de relațiile cu realitatea non-virtuală, pot fi subsumate unor atitudini cinice.

Concluzie

Studiul de față a avut ca scop exploratoriu ideea că putem scoate la iveală atitudini specifice cinismului clasic în arta contemporană a jocurilor video. În vederea acestui scop, am încercat să delimitez istoric, cultural și conceptual aria divertismentului digital interactiv, am trecut în revistă

câteva elemente definitorii pentru cinismul clasic și moștenirea acestui mod filosofic de a trăi și de a gândi în cultura occidentală iar, la final, am încercat să arăt că jocurile video se pot circumscrie parțial acestei linii de descendență.

Închei prin a observa că însăși apariția jocurilor video este legată de un anume act parrhesiast al tinerilor ingineri din anii 1960. Mai exact, este vorba despre modul în care ar trebui folosită tehnologia avansată de calcul. În ciuda convențiilor vremii, aceștia au considerat că programarea poate să joace și un rol care să ne îmbogățească viețile intelectuale și emoționale, nu doar să ne ajute să fim mai productivi și să lansăm rachete intercontinentale balistice.

Acest articol poate constitui și o propunere de studiu mai aprofundat al acestei probleme. Fenomenul jocurilor video este încă insuficient cartografiat și pus în legătură cu celelalte elemente care ne compun cultura și sper că această lucrare poate constitui unul dintre primii pași necesari.

BIBLIOGRAFIE

Aarseth, Espen. 1997. *Cybertext*. London: The John Hopkins University Press.

Atkins, Barry. 2003. *More than a game: The computer game as fictional form*. Manchester/ New York: Manchester University Press.

Calum, Marsh. 2016. „Jonathan Blow: «I want to make games for people who read Gravity's Rainbow»". *The Guardian*, 27 ianuarie. Accesat pe 21 noiembrie 2016. Disponibil la: https://www.theguardian.com/technolog

y/2016/jan/27/jonathan-blow-designer-video-games-braid-the-witness

Chappuis, Charles. 1854. *Antisthène*. Paris: Auguste Durand.

Donovan, Tristan. 2010, *Replay: A History of Video Games*. Lewes: Yellow Ant.

Foucault, Michel. 2011. *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the College de France*. Editat de Frédéric Gros. Traducere de Graham Burchell. London: Palgrave Macmillan.

Hegel, G.W.F. 1963. *Prelegeri de istorie a filozofiei*. București: Editura Academiei.

Murray, J.H. 1997. *Hamlet on the holodeck: The future of narrative in cyberspace*. New York: Free Press.

Navia, Luis E. 1996. *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport: Greenwood Press.

Newman, James. 2004.*Videogames*. London: Routledge.

Russell, Bertrand. 2005. *Istoria filozofiei occidentale, Vol. I.* București: Humanitas.

Sageng, J.R., Fossheim, H., Tarjei, M.L, eds. 2012. *The Philosophy of Computer Games*. Dordrecht: Springer.

Tavinor, Grant. 2009. *The art of videogames*. Malden: Wiley-Blackwell.

Otium, negotium *şi ethos-ul filosofic în epoca tehnocraţiei. Glose în marginea „filosofiei de ocazie" a lui Günther Anders*

Lorin Ghiman

Abstract. *OTIUM*, *NEGOTIUM*, AND THE PHILOSOPHICAL ETHOS IN THE AGE OF TECHNOCRACY. NOTES ON THE MARGINS OF GÜNTHER ANDERS'S "OCCASIONAL PHILOSOPHY". This paper aims to clarify the ethical meaning of Günther Anders's "occasional philosophy" by pursuing its creation in response to the new form of the *otium-negotium* dialectics in the age of technocracy and the typical attitude and positioning of traditional philosophy. Dismantling and reorganizing work and leisure as elements of the society of conformism put the act of philosophizing in a positioning and interest dilemma, making it unresponsive to its implicit moral exigency, neither in its *vita activa*, nor in its *vita contemplativa* quality. The "occasional philosophy" which answers to it is a hybrid trade between the general and the particular, oriented by the need to subject to moral judgment every act (including that of thinking) and to preserve, if only in the form of abstraction, the chance of human change.
Keywords: *otium*, *negotium*, "occasional philosophy", Günther Anders.

Locuri comune despre filosofie

Un român *celebrissim* în România, filosof, om de cultură, antreprenor, spunea cu o ocazie că filosofia este o chestiune

care ține de *otium*, şi nu de *negotium*. Abia *otium* îngăduie reflecția, doar el deschide calea spre filosofie. *Negotium*, nivelul cotidian al vieților noastre, timpul negocierilor, tribulațiilor şi comerțului nostru cu lumea şi lucrurile nu lasă timp spiritului ce însetează după adevăr. Or, viața ideală se identifică cu cea a preocupării pentru filosofie.

Această înțelegere aristocratică, conservatoare a filosofiei nu îşi are în Gabriel Liiceanu singurul său reprezentant. Ea e ubicuă, venerabilă, şi are numeroase rădăcini (Lago 2005), la fel ca şi atitudinea opusă, în propriul ei fel conservatoare şi conformistă, care privilegiază viața în slujba datoriei, *vita activa* a *negotium*-ului (Heintzman 2015) – pentru care „timpul muncii este tot timpul".

Am fost învățați să credem că un ascetism intelectual (*otium*) supune lumea gândirii omului, la fel cum un ascetism tehnic (*negotium*) opune lumii lumea tehnică a omului. Răgazul, zăbava, dulcea odihnă a teoriei stau față în față cu lucrarea necontenită a praxis-ului; timpul liber, loisirul, se opune muncii, ele se urmează precum zilele şi nopțile, într-o ciclicitate din care cei mai buni dintre noi încearcă să se smulgă. Iată stările elementare ale existenței noastre, iată polii între care oscilăm, iată pentru ce sau împotriva a ce trebuie să ne decidem.

Günther Anders vede lucrurile altfel. Intenția eseului de față este reluarea critică a acestei serii de locuri comune cărora un cinism bine condus nu încetează să facă rezistență şi împotriva cărora Anders n-a obosit niciodată să lucreze. Datorită faptului că Anders este, încă, un nume quasi-necunoscut în discuțiile filosofice de la noi, ar fi poate nimerită mai întâi o scurtă prezentare bio-bibliografică.

Günther Anders. Câteva repere

Anders este pseudonimul devenit nume al lui Günther Stern (1902-1992). Născut şi crescut în Breslau, se împărtăşeşte din celebritatea părinților săi (Bahr 2010) (psihologi cu importante contribuții în aşa-numita *Entwicklungspsychologie*). Studiază la Hamburg, apoi la Freiburg, unde îşi obține doctoratul sub îndrumarea lui Husserl. Lucrează apoi cu Heidegger, Max Scheler şi Paul Tillich, se căsătoreşte cu Hannah Arendt, înainte de a părăsi Germania nazistă pentru Franța, şi apoi Statele Unite. După război se stabileşte „în provincie", la Viena. Refuză două propuneri de a ocupa catedre (una din partea lui Bloch, care îl chema în Republica Democrată, alta din partea Freie Universität Berlin) pentru a se dedica unor sarcini pe care le socoteşte infinit mai importante, devenind un important activist al mişcării antiatomice, apoi al celei împotriva războiului din Vietnam şi continuă să activeze, ca intelectual liber (ca *Philosophierender*) având o lungă şi foarte diversă carieră publicistică. Cele mai importante opere ale sale se situează în sfera a ceea ce am numi convențional filosofia tehnicii, sau, cum mai potrivit o spune el însuşi, a descrierii omului în epoca tehnocrației (Anders 2002, 11) – iar aici putem include fără teamă chiar numeroasele sale lucrări publicate în siajul și pentru sprijinirea luărilor sale publice de poziție. Ies în evidență *Obsolescența omului*, ale cărei două volume apar antum şi capodopera, începută încă din anii exilului parizian, *Catacomba molusiană*, pe care refuză să o publice în timpul vieții (Anders 2012).

De o verticalitate morală greu de înțeles astăzi şi încă şi mai greu de susținut, Anders rămâne toată viața un marginal.

Însă nu un izolat. Interesele sale pentru fenomenologie, antropologie, literatură şi artă şi reţeaua sa de contacte în toate mediile se împletesc cu activismul şi militantismul său. Influenţa pe care o exercită este de cea mai bună calitate: pentru că, astăzi, dincolo de dificultatea de a-i evalua influenţa, este imposibil să-l mai numim pe Anders însuşi ca agent al schimbărilor pe care le va fi produs. Personalitatea sa, astfel, se încorporează în demersurile şi moştenirea sa.

Abia după moartea sa, în 1992, eforturi disparate din mai multe direcţii şi medii au făcut să înflorească interesul pentru opera lui Anders. Creşterea numărului de traduceri din opera lui (în pofida sărăciei din spaţiul anglo-saxon), înfiinţarea unei Asociaţii Anders funcţionale, câţiva comentatori şi biografi de un entuziasm încăpăţânat (Liessmann 2002a; 2002b; 2000; Bahr 2007; 2010; Schraube 2005), l-au adus pentru prima oară pe Anders în vizorul comunităţii academice, care-l ignorase, interesat sau nu (Babich 2013, 46), vreme de decenii, lucru demonstrat de creşterea semnificativă a referinţelor din ultimii ani („Günther Anders-Bibliographie" 2016). Popularitatea sa pare să crească din nou şi în afara mediului universitar, noile apariţii şi reeditările fiind susţinute prin apariţia câtorva biografii pe care le-am fi căutat nu demult zadarnic (Dries 2009; Bahr 2010; Liessmann 2000; Liessmann 2002b; Bahr 2007). Şi la noi se fac eforturi, apărând recent în limba română *Stenogramele filosofice* (2013) şi primul volum al *Obsolescenţei omului* (2014), ambele la Editura Tact – cel de-al doilea fiind programat să apară, la aceeaşi editură, anul acesta.

Dialectica otium-negotium şi distrugerea omului în epoca tehnicii

Începusem arătând că o lungă tradiție şi vechi obişnuințe ne fac să credem că lumea vieții noastre are de la sine forma dualității *otium – negotium*. Şi că, indiferent de cum anume sunt conotați cei doi termeni, fiecare epocă istorică pare să aibă tendința de a-l privilegia pe unul sau pe celălalt dintre aceşti termeni, cerând, eventual, resorbirea acestei dualități în favoarea termenului respectiv – fie şi numai pentru o minoritate.

Filosofia apare de regulă ca o culme a vieții contemplative, cea mai înaltă, sau una dintre cele mai înalte forme ale *otium*-ului. Filosofând, profesăm Adevărul, suntem profesionişti ai Adevărului – iar asta ar putea fi, sau ar trebui să fie ceva diferit de regimul – să-i spunem „cotidian", sau „mediu" – al adevărurilor sau neadevărurilor mărunte ale vieților noastre. Între profesiunea, chemarea sau sarcina filosofiei căreia îi dăm curs în ceasurile de răgaz şi faptul divers al lumii şi al vieților noastre există o diferență care e imediat evacuată din gândire prin decretul metafizic al preeminenței Adevărului şi al tuturor consecințelor şi corolarelor acestuia. În esență, viața filosofică şi cea practică ar fi conciliabile doar prin dedicarea exclusivă *otium*-ului istovitor şi dulce al căutării Adevărului.

Ethos-ul filosofic al lui Anders se construieşte activ împotriva acestei dualități între muncă şi loisir, neuitând nici o clipă să răspundă cu cele mai aspre vorbe „amoralității" paseiste a refugiului în filosofie. Cele două reacții sunt în aşa manieră sudate în opera sa, că adesea găsim alăturate analize ale vieții cotidiene şi trimiteri la atitudinea „marii

filosofii” – de multe ori avându-l drept țintă pe Heidegger. Însă modul în care se construiește această atitudine filosofică pe care el o numeşte „*Gelegenheitsphilosophie*” (filosofie de ocazie) şi care îi e atât de proprie încât îl face inconfundabil nu porneşte niciodată de la o metacritică a gândirii filosofice, ci „de la lucrurile însele”, de la concretul cel mai factice.

În cele două volume ale *Obsolescenței omului* Anders revine mereu şi mereu asupra dialecticii muncă-loisir, reluând şi adâncind observațiile şi concluziile din analizele anterioare. De fiecare dată, aceleaşi realități se impun ca teorie, ca program al societății industriale: deteriorarea calitativă şi cantitativă a muncii adusă cu sine de evoluția tehnicilor de producție şi, simultan, transformarea loisirului în muncă în folosul maşinii globale de producție.

Timpul liber ca ocupare

Unul din locurile cheie ale analizelor andersiene îl constituie reconsiderarea unei perechi categoriale „moştenite” de la Benjamin şi Kracauer. Structurile experienței moderne arată trecerea de la „concentrare” (*Sammlung*) la „dispersie” (*Zestreuung*). Experiența individuală, sintetică (*Sammlung* este un bun sinonim pentru sinteză), ce fusese piatra de temelie a luminismului şi a modernității filosofice şi artistice până în zorii secolului al XX-lea, este dublată şi subminată progresiv de experiența colectivă, distrasă, a maselor. „Cultul distracției” ascunde pentru Kracauer ca şi pentru Benjamin, care-l urmează, secretul potențialului exploziv de schimbare radicală a societății de către mase (Ghiman 2015, 204-8).

Interesul autorului nostru nu este atât de a le contesta, fie şi indirect, aşa cum o făcuseră Adorno şi Horkheimer în explicitarea fenomenului industriei culturii (Horkheimer și Adorno 2012; Adorno 2005), cât a-i investiga potențialul în sfera din care, într-o înțelegere marxistă, ele există ca atare: în cea a relațiilor economice. Concluziile la care ajunge, astfel, sunt la fel de definitive ca şi cele ale lui Adorno, dar au avantajul că elimină orice false speranțe, expunând exterioritatea față de experiența propriu-zisă a acestei dialectici.

Dialectica pe loc a individului şi maselor nu se găseşte în categoria încă discutabilă a unei „receptări distrase" – sau „reception in distraction", cum atât de atrăgător sună traducerea engleză (Eiland 2003) – ci în cea a individului masificat, a eremitului de masă. Mecanismele economice ale producției şi distribuției de mărfuri se caracterizează, odată cu progresele tehnologice ale secolului al XX-lea, prin producția (de masă) nu doar a unor bunuri de masă, ci şi a consumatorului acestor bunuri, care trebuie, în consecință, să aibă o constituție epistemic analoagă: să fie individual şi identic simultan, să fie „mase", dar să rămână totuşi destinatarul şi efectuantul unui consum individual (căci aceasta maximizează profitul şi producția deopotrivă) (Anders 2014, 142-43; vezi şi Anders 2002, 79-91, 131-88).

Omologia vizează şi structura timpului vieții. Timpul producției şi timpul consumului trebuie pe cât posibil să se suprapună. Obligat la concentrare în întreprindere, omul este obligat la distracție în afara ei nu pentru că cineva sau ceva şi-ar dori să existe, aşa cum se spune cu atâta sentențiozitate azi, „un echilibru între muncă şi viață", ci pentru că aceasta este condiția şi contextul consumului său.

„A te distra” – această formulă este absolut lipsită de sens în limba română tocmai pentru că ea nu face decât să acopere – prost – faptul că singurul ei sens e consumul, obligația ineluctabilă de a consuma produsele care şi prin care omul devine şi mai definitiv un individ masificat.

> „Fiecare este într-un fel angajat și ocupat ca *lucrător casnic*. Evident, un lucrător casnic de un tip cu totul neobișnuit. Căci el își prestează munca lui: transformarea lui însuși într-un om al masei prin consumul mărfurilor produse în masă, prin *loisir*. – În vreme ce lucrătorul casnic clasic crease produse pentru a-și asigura un minimum de bunuri de consum și de loisir, cel din zilele noastre consumă un maximum de produse de loisir pentru a co-produce omul masificat. Acest proces devine cu totul paradoxal prin faptul că lucrătorul casnic, în loc să fie retribuit pentru contribuția sa, trebuie să plătească el însuși pentru asta, adică pentru mijloacele de producție (aparatele și, de asemenea, în multe țări, emisiunile) prin utilizarea cărora se lasă transformat în om masificat. Deci el plătește ca să se vândă; ba trebuie să obțină contra cost până și nelibertatea pe care o co-produce, căci și aceasta a devenit marfă.” (Anders 2014, 143)

Realitatea existenței noastre, pe care ne-o dorim pentru că a fost dorită pentru noi – ca să folosim o întoarcere de frază tipică lui Anders – este ocuparea totală. Însă aceasta nu conține la nivelul experienței acel strop de speranță al experienței de masă judicative efectuată distras, cum încă mai putem să o întâlnim la Benjamin, tocmai pentru că aceasta nu este una de masă, ci e individuală, dar masificată. Expresia *zerstreute Rezeption* („receptare distrasă” în traducerea recentă după noua ediție a *Operelor complete* (2016, 143-44) sau „receptare pe calea distracției”, conform vechii traduceri

din *Iluminări* – 2002, 129) are, de fapt, în ciuda tuturor speranțelor lui Benjamin, forma „ocupării disparate", disjuncte. În aşa măsură că observația lucrurilor însele îl obligă pe Anders să conchidă asupra ubicuității „schizofreniei artificiale":

> „Omul de pe plajă, de pildă, care se lasă bronzat pe spate, în vreme ce ochii îi înoată prin revistele ilustrate, urechile îi participă la competiții sportive, fălcile îi mestecă *gum* – această figură a *jucătorului simultan pasiv, a celui ocupat multiplu nefăcând nimic* este un fapt întâlnit zilnic. (...) *El este distras nu doar* (precum anterior) *într-o multitudine de locuri ale lumii, ci într-o pluralitate de funcțiuni individuale*." (Anders 2014, 182)

Obişnuința de a fi ocupat şi lipsa capacității de a-şi structura timpul liber (una inculcată omului masificat în interesul industriei masificării omului) îl face să caute ocuparea totală în această formă dispersă, dezarticulată. Şomajul, frica de şomaj, este sigurul lucru care articulează loisirul, şi, prin aceasta, „orice formă de loisir are trăsături de familie ascunse comune cu şomajul".

Aşadar, din perspectiva producției, loisirul, *otium*-ul, este muncă prestată în interesul ei de a obține conformismul. Iar din perspectiva individului, ea este o eliminare prin „forță brută" a şomajului – deci, de facto, şomaj – pentru că doar imită activitatea, rămânând însă o formă de pasivitate. Într-o formulare pe care Anders ar putea-o prelua fără reproşuri, *otium*-ul nostru este *negotium*-ul lumii tehnice, şi prin aceasta, s-a transformat încă înainte ca noi să ne dăm seama în *negotium*-ul nostru implicit de co-participare la lumea tehnicii.

Timpul ocupat ca timp gol

Pasivitatea activă a relaxării îşi are dublul în activitatea pasivă care a devenit munca.

Deja sistemul fordist de producție transformase munca în ceva care nu mai era decât în mod superficial în relație cu ceea ce însemna odată aceasta din punct de vedere uman. Descompusă în fragmente, munca nu mai este o acțiune îndreptată spre realizarea unui scop observabil sau reprezentabil:

> „[N]u-i deloc sigur că munca la bandă mai reprezintă încă « muncă » în sensul clasic al termenului. Căci ceea ce « prestăm » ca muncitori la bandă nu este o entitate gestuală, nu este o acțiune rotundă în care să ne implicăm aşa cum o face tâmplarul producând o masă, sau violonistul cântând o melodie, sau chiar drujbarul tăind un copac. Prestația nu mai constă, aici, decât din fragmente ale unei activități, fragmente cu care nu mai suntem capabili niciodată să ne identificăm, dar pe care, însă, trebuie să le reluăm de mii de ori fără identificare. Şi mâine la fel. Neaducându-ne nici bucuria lucrului făcut, nici pe cea a ceea ce va deveni, munca la bandă este mult mai rea, ca să nu spunem: mult mai blestemată decât orice altă muncă înaintea ei." (Anders 2002, 93 trad. ns.)

Ideea că muncitorul la bandă ar putea obține o uşurare a situației sale prin aceea că ar putea fi condus ori îndrumat să-şi reprezinte rezultatul final al activității – cum încă mai spera, la începutul celui de-al doilea război mondial, o Simone Weil (2008) – este, în cel mai bun caz, o consolare palidă pentru înstrăinarea şi nelibertatea pe care o producea. Ca să nu mai spunem că, aşa cum observă şi Anders,

muncitorii sunt de regulă atât de afectați de acest regim de „exerciții nelibere", că „chaplinita" (Anders 2002, 92) lor e indiferentă la aceste paliative ale stimei de sine.

Dar automatizarea, marele pas înainte din a doua jumătate a secolului trecut, face până şi acest rău inevitabil să pară o binecuvântare. În întreprinderile automatizate, munca umană este redusă la supravegherea maşinilor, adică la o formă de aşteptare. Ea nu mai implică nimic din ceea ce însemnase munca înainte, căci ea e acum „fără sudoare", fără strădanie, reducându-se la urmărirea concentrată a unor semne sau semnale de funcționare neconformă a aparatelor. Dacă munca la bandă încă mai părea o activitate, munca în regimul automatizării pierde până şi aspectul ei (Anders 2002, 94-95). Iată de ce timpul muncii devine gol: lipsit de sens, şi lipsit de consistența activității, el devine un substitut lucrativ al şomajului. Iar „păstorii aparatelor" îl aşteaptă pe Godot într-o mâzgă temporală nu mai puțin îngrozitoare decât cea a personajelor lui Beckett – cărora Anders însuşi le închină o analiză sclipitoare în eseul intitulat, cu un sarcasm deloc întâmplător, „Ființă fără timp" (2014, 263-83).

Negotium-ul pierde, astfel, caracterul de activitate, rămânând sinonim unei datorii oarbe, lipsite de sens, căreia i se răspunde de frica şomajului real.

Filosofie de ocazie, nu ocazie pentru filosofie

Epoca tehnicii, a noastră numai în ordinea gramaticală a unui posesiv vestigial, transformă dualitatea *otium – negotium* făcând-o de nerecunoscut. Orice *negotium*, cât încă va mai

exista, este o formă de pasivitate activă toxică, fără contact cu lumea scopurilor care o pune în mişcare şi fără a avea structura experiențială a muncii: este „uşoară" şi „asocială". Iar *otium*-ul care o dublează este o activitate pasivă a cărei menire este consumul şi al cărei rezultat final este crearea individului masificat – cu alte cuvinte deprinderea prin repetare a conformismului (Anders 2002, 193-208).

Unde se poate plasa, în acest context, activitatea filosofică? Anders are grijă să ne avertizeze asupra faptului că, înainte ca oricare dintre noi să putem face ceva, această activitate a fost deja plasată. Ea e deja parte a „industriei adevărului", adică element integrat şi integrator al societății conformării.

Locurile comune (la noi şi aiurea) ale paradigmei obsolete pe care o aduceam în discuție la început vorbesc despre o ocazie pentru filosofie, pe care trebuie să o prindem şi apoi să o transformăm în ocazia noastră de a ne salva de restul vieții noastre. Esențialul, abstractul, fundamentalul, generalul, ne-prezentul, cu alte cuvinte, este cel care interesează, contingentul, concretul, pasagerul, particularul, prezentul imediat sunt nedemne de interes ori încredere.

Însă inversarea categoriilor *negotium*-ului şi *otium*-ului aduce cu sine modificarea raportului cu lumea. De aceea o atitudine cu totul „idealistă" este nesustenabilă, căci este, cum o spune Anders, „ne-realistă". Confruntarea cu prezentul, concretul, particularul, actualitatea este imposibil de evitat fără consecințe. Evitarea actualului duce la forme (ce-i drept, foarte interesante) de construcție a subiectului şi a discursului, datorită modului de receptare a loviturii de berbece a realității (*Nachträglihkeit*).

În prefața la traducerea românească a primului volum al *Obsolescenței omului*, Nicoleta Szabo se referă aproape exclusiv la această chestiune, în care vede motivul principal al dezertării din filosofia „tradițională" a lui Anders şi al despărțirii sale de Heidegger, ca şi de Adorno. În opinia autoarei, confruntarea „nachträglich" cu realitatea capătă, în gândirea lui Heidegger, forma metodică a concentrării „pseudo-concrete" a atenției nu pe lucrurile însele, „opace şi neliniştitoare", „ci pe explorarea stărilor subiectului (fie ele dispoziții [*Stimmungen*] sau situări afective [*Befindlichkeiten*], fie ele polarizate de conversia solitară a Dasein-ului de la inautentic la autentic), model care, la nivelul cel mai concret, e divorțat de starea lucrurilor (socială, politică, morală)" (2014, 17). Profesarea unei astfel de atitudini ar fi, în al doilea rând, conformistă față de aceeaşi stare de lucruri, şi ar înăbuşi orice şansă a subiectului de a corecta inadecvarea, concentrându-se în schimb pe valorificarea sentimentului inadecvării însuşi (2014, 18). Ethos-ul filosofic heideggerian ar fi, astfel, cu un termen care se dovedeşte astăzi blând, *pseudo-moral*, şi s-ar situa în vecinătatea periculoasă a practicilor psihologice şi psihanalitice vulgare pe care le califică drept „ajutoare ale adaptării" la lumea conformismului (Anders 2002, 137).

Atitudinea lui Anders porneşte de la această convingere că, în esență, activitățile noastre trebuie să fie calificabile moral, şi că, în absența acestei capacități de a ne judeca în termeni morali, nu suntem doar expuşi acestei confruntări tardive cu o realitate răzbunătoare, ci co-producem distrugerea lumii. Bomba atomică este aici cel mai bun exemplu atât pentru co-participarea „nevinovată" la apocalipsă cât şi pentru „orbirea" noastră morală (Anders 2014, 283-348).

Nimic din opera sa şi nimic din acţiunile sale nu scapă acestui brici – pe care l-am numi, dacă n-ar fi aşa de previzibil – andersian. Iar decizia sa de îndepărtare de teorie şi de apropiere de praxis este, fără îndoială, una care provine de aici:

> „În urmă cu mai bine de cincizeci de ani, un filosof tot pe-atât de sărac moraliceşte pe cât de extraordinar în speculaţie, devenit între timp celebritate mondială, m-a avertizat, cu plăcerea aparte pe care o simţea exprimându-şi dezgustul, « *să nu dezertez vreodată în praxis* ». N-am putut uita niciodată vorbele acestea; încă de atunci simţeam că această avertizare moralizatoare faţă de morală e profund coruptă. În orice caz, fapt e că tocmai asta am făcut. De ce am făcut-o? Ei bine, pentru asta nu-i nevoie de nici o explicaţie, fiindcă, aşa cum se zvoneşte, « ce e moral se înţelege de la sine »." (Anders 2002, 12, ns.)

În realitate, ce-i moral nu se înţelege tocmai de la sine. Afirmaţia sfidătoare a lui Anders nu are decât rolul de a face clar în ochii tuturor de ce fel de cecitate vedea că suferă „magistrul din Germania".

„Moral" ar putea însemna, într-o primă formulare, să participi la această lume, mai mult, să te implici în ea, mai mult, să te implici pentru a o schimba, mai mult, să reuşeşti să o schimbi. Însă schimbarea va trebui să treacă de nivelul actelor noastre individuale înspre general. Iar pentru aceasta este nevoie (şi) de reflecţie teoretică. Exigenţa acţiunii morale devine, astfel, exigenţă filosofică:

> „filosofarea, spre deosebire de mistică (…), nu se poate epuiza niciodată în contemplarea ideii « generalului », sau a « totalităţii », sau a « fundamentului »; (…) trebuie să urmărească mai degrabă sau chiar întotdeauna ceva, ceva specific, ceva fundamental

diferit, tocmai acel ceva pe care încearcă să-l lămurească – pe scurt: că ține de realitatea filosofiei ca cel care filosofează să ignore esența intransigent formulată a filosofiei; că această ignorare este condiția existenței și persistenței sale; și tot asta vrea să spună, în continuare, că cel care filosofează trăiește în lume nu doar ca filosof, nu doar înconjurat de orizontul unor « în genere », nu doar fascinat de frumusețea « totalității », nu doar intimidat sau atras de « fundament », ci – pe lângă toate astea, sau mai degrabă înainte de ele – ca vecin obișnuit al vecinilor săi din dreapta și din stânga, ca om născut, om cu nevoi și muritor, urmărit, ispitit și înconjurat de roiuri de hecceități; și că tocmai aceste hecceități sunt cele care îl târăsc sau îl hăituiesc înspre actul filosofării. Da, tocmai ele. Căci prin arbitrarietatea facticității lor, prin caracterul absolut imprevizibil și nedeductibil al existenței și al felului lor de a fi, ele îi dau de dezlegat enigme nu mai puțin obscure și îl neliniștesc nu mai puțin profund decât acel « în genere », « totalitatea » sau « fundamentul »". (Anders 2014, 45)

Ocazia pentru filosofie care a devenit, de atâtea ori, alibiul pentru a evita confruntarea cu lumea, e înlocuită cu confruntarea „filosofică" (hibridă, paradoxală) cu ocaziile, cu situația actuală. „O îmbinare de metafizică şi jurnalism" (Anders 2014, 42) care sare de la analiza unor obiecte, fenomene şi situații în cele mai abstracte considerații filosofice. În numele adevărului, şi al prezentului care îl poartă, filosofarea nu îşi poate permite luxul „prezentabilității filosofice" (47), ci trebuie să se supună realității care face din om parte a acestui lumi şi să se refuze atât absolutismului *otium*-ului, cât şi celui al *negotium*-ului, căci în ambele ipostaze este deja integrată în lumea conformismului.

Ethos-ul filosofic (şi, în acest fel, ethos-ul *tout court*) este atunci această atitudine „hibridă” a *negotium*-ului cu „lumea vieții” (nu cu viața însăşi), sesizarea a ceea ce în ea e „cel mai important”, cel mai neliniştitor, cel mai opac, şi nu a ceea ce este „cel mai general”. Este vorba de o manieră de a îmbina principiile şi realitatea, care înțelege limitările teoriei şi ale praxisului deopotrivă.

În testamentul său literar şi filosofic, Anders povesteşte sfatul lui Olo pentru Yegussa, ciracul său din închisoarea molusiană. Pentru a putea răspunde exigenței morale intransigente față de filosofie şi necesității morale de a schimba lumea, să se aplece nu asupra cauzelor imediate, şi nici asupra celor mai îndepărtate, ci asupra unora care, între ele, sunt totuşi susceptibile de a fi schimbate. Acesta este singurul „exercițiu necesar de abstractizare” şi singurul mod, poate, în care filosofia mai răspunde misiunii pe care, în alte vremuri, avea mai puține griji să o îndeplinească:

> „E vorba de *tehnica înlocuirii*. Noi, ce de aici, de jos, avem nevoie de ea mai mult decât oricine. Pentru că putrezim aici; credem că lumea e stabilă; uităm că există acțiune. Şi lucrăm la această tehnică de generații. Este un mod mărunt de a înlocui acțiunea. Este tehnica (…) împotriva conservatorului din noi. Căci cel care-i conservator şi lasă lumea cum este – crezi că o lasă să fie pentru că i se pare bună? Nu, ci fiindcă se gândeşte: trebuie că m-a aşteptat tocmai pe mine. (…) *Însă revoluționarul este omul abstracției: poate să ignore că lumea este cum este.* Şi exercițiul nostru este un exercițiu de ignorare, pe scurt, un exercițiu de libertate. (…) Imaginează-ți pe cineva în locul în care eşti tu. (…) Unde suntem noi – va fi altceva.” (Anders 2012, 125-126, ns.)

BIBLIOGRAFIE

Adorno, Theodor W. 2005. „Rezumat despre industria culturii". Traducere de Lorin Ghiman și George State. *Idea arts + society*.

Anders, Günther. 2002. *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution.* 5. Aufl. München: C.H. Beck Verlag.

-----. 2012. *Die molussische Katakombe: Roman*. Ediție de Gerhard Oberschlick. 2., Erweiterte Auflage. München: C.H. Beck.

-----. 2013. *Stenograme filosofice*. Traducere de Roxana Melnicu. Cluj-Napoca: Tact.

-----. 2014. *Obsolescența omului. Volumul I. Despre suflet în epoca celei de-a doua revoluții industriale*. Traducere de Lorin Ghiman. Cluj-Napoca: Tact.

Babich, Babette. 2013. „O, Superman! Or Being Towards Transhumanism: Martin Heidegger, Günther Anders, and Media Aesthetics". *Divinatio*, ianuarie: 83-99.

Bahr, Raimund. 2007. *Zugänge: Günther Anders. Leben und Werk*. 1ed. Wien: Edition Art & Science.

-----. 2010. *Günther Anders: Leben und Denken im Wort*. Wien: Edition Art & Science.

Benjamin, Walter. 2002. *Iluminări*. Traducere de Catrinel Pleşu. Cluj-Napoca: Idea Design&Print.

-----. 2016. *Opera de artă în epoca reproductibilității sale tehnice*. Traducere de Christian Ferencz-Flatz. Cluj-Napoca: Tact.

Dries, Christian. 2009. *Günther Anders*. 1ed. Paderborn: UTB GmbH.

Eiland, Howard. 2003. „Reception in Distraction". *Boundary 2* 30 (1): 51-66.

Ghiman, Lorin. 2015. „Politică şi cultură. O reconstrucțíe a coceptului benjaminian de politic". Cluj-Napoca: Babeş-Bolyai.

„Günther Anders-Bibliographie". 2016. *Internationale Günther Anders Gesellschaft*. Data accesării iunie 16. http://www.guenther-anders-gesellschaft.org/bibliographie/.

Heintzman, Paul. 2015. *Leisure and Spirituality (Engaging Culture): Biblical, Historical, and Contemporary Perspectives*. Baker Academic.

Horkheimer, Max, și Theodor W. Adorno. 2012. *Dialectica luminilor*. Traducere de Andrei Corbea. Iaşi: Polirom.

Lago, Paolo. 2005. „Otium und negotium – Streifzüge – Magazinierte Transformationslust". Traducere de Lorenz Glatz. *Streifzüge – Magazinierte Transformationslust*, ianuarie 7. http://www.streifzuege.org/2005/otium-und-negotium.

Liessmann, Konrad Paul. 2000. *Günther Anders zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH.

-----. 2002a. *Günther Anders kontrovers*. Beck´sche Reihe 467. München: C.H.Beck.

-----. 2002b. *Günther Anders. Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen.* 1. Aufl. München: C.H. Beck Verlag.

Schraube, Ernst. 2005. „'Torturing things until they confess': Günther Anders' critique of technology". *Science as Culture* 14 (1): 77-85. doi:10.1080/09505430500041983.

Weil, Simone. 2008. „Experiența vieții de uzină (Marsilia, 1941-1942)". Traducere de Codrin Tăut și Claudia Novosivschei. *Idea Artă + Societate,* nr. 29. http://www.idea.ro/revista/?q=ro/node/40&articol=520.

Ecologia profundă *şi critica modernităţii*

Constantin Stoenescu

Abstract. *DEEP ECOLOGY* AND THE CRITIQUE OF MODERNITY. This study aims to identify those theoretical aspects that make Arne Naess's project of a *deep ecology* a strong critique of modernity. The concept of nature is reconsidered from a perspective specific to the Romantic sensibility. The underlying metaphysics characteristic to *deep ecology* is made explicit by John Passmore's contributions, while the reference to various philosophical traditions assures a better specification of the core of this project. In the end, I will overview some of the strong critiques of profound environmentalism.
Keywords: *deep ecology*, critique of modernity, concept of nature, romantic sensibility, metaphysics of deep ecology, Arne Naess, John Passmore.

Proiectul unei *ecologii profunde* propus de Arne Naess se întemeiază pe o critică radicală a modernităţii şi adoptarea unui alt model de spiritualitate. Recuperarea sensibilităţii şi a grijii faţă de natură şi schimbarea radicală a modului de viaţă prin reîntoarcerea la natură sunt puse în relaţie de potenţare reciprocă cu practici spirituale orientale şi o viziune holistă asupra naturii. Din perspectiva *ecologiei profunde* modernitatea amplifică vulnerabilităţi şi deformează cunoaşterea lumii. Dar este oare ecologia profundă o cale de ieşire sau tot ce poate oferi este o nouă fundătură? Voi

încerca să dezvolt în acest studiu o abordare filosofică a *ecologiei profunde* bazată pe decuparea principalelor ei susțineri cu încărcătură filosofică şi să schițez o critică puternică a ei.

Proiectul *ecologiei profunde* se corelează şi cu tentativele unor filosofi de a revizui unele dintre presupozițiile de bază ale modernității pornind de la principalele direcții de dezvoltare ale ştiinței şi gândirii contemporane. Am în vedere, în primul rând, critica dualismului newtonian şi a gândirii mecaniciste de tip newtonian şi încercarea de a asimila filosofic aşa-numitul mod de gândire specific ştiințelor vieții.

Ideea de natură şi sensibilitatea romantică

Este deja aproape un reflex ideologic al ecologiştilor preocupați de nivelul metateoretic sau filosofic al teoretizărilor lor să observe că religiile monoteiste şi umanismul vechilor greci ar fi inițiat tradiția unei viziuni dominatoare asupra naturii. Cel mai adesea se menționează faptul că în tradiția stoică şi creştină se subliniază unicitatea ființei umane, ceea ce duce la o perspectivă asupra naturii bazată pe diferența dintre om şi natură şi pe investirea omului cu o demnitate ontologică superioară celorlalte ființe. De aici ar rezulta că omul este îndreptățit să domine natura şi să o folosească în beneficiul său, potrivit intereselor sale.

Cred însă, împreună cu Passmore, că ideea potrivit căreia rădăcinile distrugerii naturii sunt fixate în *Vechiul Testament* prin afirmația că natura a fost creată pentru folosul omului este greşită cel puțin în două privințe (Passmore

1975, 251-264)[1]. Mai întâi, ideea că natura trebuie să servească omului nu este învățătura dominantă a *Vechiului Testament*. Astfel, în *Cartea lui Iov* se spune că Dumnezeu a cauzat ploile pe când nu exista încă omul pe Pământ, doar spre folosul plantelor, ceea ce înseamnă că, cel puțin în ordinea creației, natura nu a fost creată ca suport pentru om. Mai mult decât atât, la întrebarea retorică a lui Pavel dacă Dumnezeu are grijă de boi, din perspectiva *Vechiului Testament* s-ar putea răspunde, cu îndreptățire, că da. Mă despart însă de Passmore în privința afirmației sale potrivit căreia stoicii ar fi cei care au propus concepția opusă şi au fost urmați de Origene, ceea ce ar fi creat impresia că ideea apare în *Vechiul Testament*. Deşi stoicii duc spre un asemenea proiect de ontologie a umanului, nu cred că se poate susține o opoziție atât de tranşantă, în această privință, între conținutul Vechiului Testament şi filosofia stoică.

În al doilea rând, ideea că natura a fost creată pentru om nu implică logic ideea că omul trebuie să stăpânească şi să transforme natura. Dimpotrivă, Dumnezeu ştie de ce avem nevoie şi ne oferă toate cele necesare. A încerca să transformi natura, adică ceea ce a creat Dumnezeu, este, în cele din urmă, potrivit filosofiei vechilor greci, o formă de îngâmfare, de *hybris.*

Natura nu este sacră, aceasta ar fi o susținere comună filosofiei vechilor greci şi teologiei creştine. Începuturile modernității ar fi marcate de această prejudecată. Francis Bacon

[1] Prezint în continuare într-o manieră personală comentariul lui Passmore şi preiau cele mai multe dintre referințele sale la istoria filosofiei.

a propus transformarea naturii, a Grădinii Edenului, nu pentru că viza subminarea ideii că natura este prea sacră pentru fi atinsă, ci pentru că omul este prea corupt pentru a-şi asuma prezervarea Edenului. Ştiinţa şi tehnologia sunt produse ale civilizaţiei creştine şi, în acest sens, nu se consideră a fi un sacrilegiu transformarea naturii. Dar pentru a se ajunge aici, arată Passmore, era necesară modificarea concepţiei tradiţionale despre păcat, ceea ce face John Locke în *Eseu asupra intelectului omenesc.*

De asemenea, observă Passmore, o altă aserţiune asociată cu tradiţia stoică şi creştină este aceea că relaţia dintre om şi natură are o încărcătură morală numai în cazul în care aduce atingere altor oameni sau proprietăţii acestora. Augustin argumentează în favoarea acestei teze pornind de la fapta lui Iisus care fixează dracii în porci în loc să-i distrugă. Acesta ar fi modelul atitudinii faţă de animale. Thoma d'Aquino anticipează poziţia lui Kant după care cruzimea faţă de animale trebuie luată în considerare numai în cazul în care se poate transforma în cruzime faţă de oameni, adică are efecte asupra oamenilor. Or, teza că violenţa asupra animalelor duce la violenţă faţă de oameni, nu este o poziţie de principiu, ci doar o ipoteză empirică. Kant s-ar fi aflat în opoziţie cu Baumgarten, cel care ar fi urmat în această privinţă *Talmudul,* unde se susţine de mai multe ori că atitudinea faţă de animale trebuie să fie una precautǎ.

Descartes iniţiază, prin teoria sa dualistă, teza că animalele nu pot suferi, ceea ce ar fi, după Passmore, punctul culminant al trasării unei distincţii între oameni şi animale. Aici Descartes îl urmează pe Cicero, cel care considera absurdă ideea că animalele pot simţi sau ar putea

fi inteligente. După Malebranche, suferința este o consecință a păcatului originar, iar animalele, întrucât nu au participat la acest păcat, nu au de ce să cunoască suferința. Malebranche reia ideea stoicilor, după care animalele se comportă ca şi cum ar suferi, dar ele nu suferă cu adevărat. Omul este un unicat şi nu avem nimic comun cu animalele nici ca rațiune nici ca simpatie. Pe de altă parte, cartesienii nu mai susțin că natura a fost făcută pentru folosul omului, ci arată că o mulțime de lucruri din natură pot să nu aibă nici o legătură cu omul. Ar fi absurd să pretindem că întreaga natură a fost făcută pentru om. Altfel spus, omul poate folosi din natură orice doreşte, dar natura ca atare nu a fost făcută de-a gata pentru folosul omului. Îi revine omului sarcina de a o transforma pentru a-i fi de folos. Exemplul paradigmatic este cel al bucății de ceară care este transformată de om după cum doreşte.

Bacon vorbise deja despre transformarea practică a naturii cu ajutorul tehnologiei bazată pe ştiință. Putem cunoaşte şi înțelege natura, o putem transforma cu ajutorul tehnologiei. Această înțelegere a fost teoretizată în sens platonician ca matematizare a proceselor naturale. Această abordare cantitativistă duce în ştiința modernă la desconsiderarea abordărilor de tip calitativ ale fenomenelor naturale. Împotriva acestei atitudini a ştiinței moderne a protestat poetul William Blake, un romantic.

Descartes i-a influențat decisiv pe oamenii de ştiință. Concepția lui a fost însă chestionată de filosofi, dar şi aceştia au făcut-o negând naturii o existență independentă. Pentru Berkeley natura este un sistem de semne pe care omul le interpretează, pe când pentru Hegel şi, apoi, Marx, natura

este „negativitate”. Natura există pentru a fi umanizată. În termenii lui Hegel, eliberăm natura atunci când mâncăm plante sau animale.

Cu această concepţie şi atitudine faţă de natură este asociată deprecierea frumuseţii naturale, considerată inferioară unei opere de artă. După Hegel, natura merită să fie apreciată numai atunci când este transformată într-o fermă sau o grădină, adică îşi pierde sălbăticia sau straneitatea. Natura de acum, cu munţi şi văi, ne reaminteşte de păcatul adamic. După Malebranche, o natură perfectă ar trebui să fie geometrică, cu arbori piramidali şi grădini paralelipipedice. Şi Herbert Spencer va vorbi despre transformarea naturii într-o grădină.

Aşadar, rezumă Passmore, avem două tradiţii în gândirea occidentală:

1. Corespunzător primei tradiţii, de inspiraţie carteziană, materia este inertă, pasivă, astfel încât omul este un despot absolut care o modelează fără a întâmpina vreo rezistenţă.
2. Corespunzător celei de a doua tradiţii, de inspiraţie hegeliană, materia există doar *in potentia*, iar omul o actualizează prin artă, ştiinţă, filosofie, tehnologie, umanizând-o, adică transformând-o într-un loc în care se simte acasă, asemenea unei oglinzi în care îşi vede chipul. Omul completează universul, nu doar trăieşte în el.

Passmore consideră că cele două tradiţii explică atitudinea occidentală faţă de natură. O schimbare a acestei atitudini trebuie să se facă fără a respinge ideea că ştiinţa, iar

nu superstiţiile şi misticismul, ne poate ajuta să găsim răspunsuri la întrebările noastre.

Bazele noii filosofii a naturii au fost puse de diversele forme ale naturalismului. Biologia darwinistă reduce stranietatea naturii prin aceea că naturalizează omul, îl apropie mai mult de natură, iar nu prin aceea că spiritualizează natura. Omul este parte a naturii şi se supune legilor naturii. Natura încetează să mai fie stranie din punct de vedere metafizic, aşa cum o descria Descartes.

Dar omul este şi deosebit de restul naturii prin aceea că poate constata care sunt consecinţele competiţiei pentru supravieţuire dintre specii. Ca urmare, noua filosofie a naturii este naturalistă, dar nu reducţionistă.

De aici rezultă şi nevoia unei noi etici bazată pe asumarea responsabilităţii faţă de natură. Omul este parte a unei comunităţi biotice în care toţi membrii comunităţii au drepturi. Dar cum trebuie elaborată noua etică? În termenii lui Hume, deosebim între omul care acţionează uman asupra altor vieţuitoare şi omul care acţionează drept asupra acestora. În primul caz ţinem seama de faptul că animalele pot suferi, în al doilea considerăm că animalele au pretenţii şi interese. După Passmore, putem atribui interese animalelor numai dacă echivalăm interesele cu nevoi, sens în care şi plantele au nevoi, dar a avea nevoi nu este acelaşi lucru cu a avea drepturi. Una este să susţinem că este greşit să tratăm animalele şi plantele într-un anumit fel, alta este să susţinem că acestea au dreptul de a fi tratate într-un anumit fel. Apartenenţa la comunitatea biotică nu generează drepturi, datorii şi obligaţii. Omul şi natura nu alcătuiesc o reţea de responsabilităţi reciproce.

Şi etica tradiţională ne permite să-i considerăm vinovaţi pe aceia care acţionează împotriva naturii sau folosesc resursele fără grijă pentru nevoile viitoare. De asemenea, chiar şi prezervarea vieţii sălbatice poate fi teoretizată dintr-o perspectivă utilitaristă tradiţională. Tot ceea ce ar trebui să eliminăm din etica tradiţională este teza de sorginte augustiniană că cruzimea faţă de animale este reprobabilă numai dacă are consecinţe asupra oamenilor.

Ideea de natură ca *physis* a vechilor greci este revigorată de romantici. Deşi conceptul grecesc are o ambiguitate recunoscută încă de Aristotel, sensul în care sofiştii opun pe *physis* lui *nomos*, acela de opoziţie între natură şi convenţie, capătă în gândirea romantică conotaţii precise ce vizează autenticitatea naturii şi capacitatea fiinţei umane de a se raporta la aceasta prin artă. Contextul romantic este, desigur, mult mai complicat şi conţine deopotrivă o reacţie faţă de ştiinţa modernă şi o încercare proprie de a dezvolta o ştiinţă care abordează natura în mod calitativ, aşa cum face Goethe în a sa teorie a culorilor.

O altă temă de cercetare este modul în care poetul şi muzicianul Nietzsche intră în acord cu ritmurile şi tonalităţile toamnei. Ernst Bertram identifică o serie de articulaţii ce se compun mitologic în biografia celui pentru care „minunata zi de toamnă" şi Claude Lorrain, niciodată dat uitării, rămân teme preferate. De exemplu, în viziunea romantică, natura este înzestrată cu intenţionalitate. În secolul al nouăsprezecelea, forestierii germani vorbeau despre ceea ce simţeau atunci când tăiau un copac. În piesa „Raţa sălbatică" de Ibsen, personajul Old Ekdal este convins că natura îşi va lua revanşa pentru faptul că a fost tăiată fără milă. În „Woyzeck", capodopera

lui Büchner, un țăran explică înecul cuiva prin faptul că râul căuta de mult timp o victimă.

Din perspectivă fenomenologică, ideea de mediu înconjurător nu trimite la ceva aflat în afara noastră, ci ține de domeniul semnificației, adică este ceea ce ne înconjoară, asemenea unei case, un loc şi un spațiu care nu este doar un spațiu fizic. Noi asociem anumite semnificații acestui loc. Tot noi putem construi ideea de comunitate şi putem include în comunitate şi altceva decât oamenii (Cooper 1992).

În sensul cel mai restrâns, prin natură înțelegem tot ceea ce nu este omenesc nici prin sine şi nici prin origine. Aşadar, excludem atât omenescul cât şi artificialul (Passmore 1975, 251). Aceasta ar însemna atât că, din perspectiva a ceea ce este omenesc, natura este caracterizată prin stranietate, dar şi că intervenția omului asupra naturii este ilegitimă. A construi o lume diferită şi supra-adăugată celei create înseamnă a acționa împotriva lui Dumnezeu. Invențiile tehnice, mecanice în primul rând, precum morile de apă şi de vânt, sunt un adulter, în termenii lui Heidegger. Gândirea europeană modernă parcurge astfel drumul de la asumarea presupozițiilor modernității, la depăşirea lor critică în cadrul unei concepții care se deschide spre o nouă abordare şi înțelegere a naturii. Cum se va constitui această nouă perspectivă în cadrul *ecologiei profunde* voi discuta în capitolul următor.

Metafizica „ecologiei profunde"

Teoreticienii mediului propun o atitudine față de natură care nu presupune doar încercarea de a înțelege fenomenele

naturale sau de a acționa după criteriile unei raționalități instrumentale, ci şi o anumită sensibilitate, asemănătoare, în termeni comparabili, aşa cum am arătat în paragraful de mai sus, cu romantismul european ca mişcare culturală, literară, în primul rând.

Teoreticienii mediului au remarcat că gândirea ecologistă, atât în dimensiunea ei ştiinţifică, dar şi la nivel intuitiv, nu poate fi armonizată cu tradiții filosofice importante, aşa cum ar fi umanismul vechilor greci, metafizica platoniciană, monoteismul iudaic şi cel creştin, dar şi dualismul cartezian. Desigur, pot fi elaborate şi încercări de formulare a unor interpretări diferite, de exemplu, dacă îi considerăm pe vechii greci, conceptul lor de *physis* sau morala stoică. Oricum, sunt exemplare susțineri de felul următor: „Problemele ecologice cer o revizuire radicală a unei părți consistente a filosofiei tradiționale a minții, a epistemologiei şi a celei mai mari părți a metafizicii tradiționale" (Attfield 1995, 331).

Drept urmare, în teoriile radicale ale mediului, aşa cum ar fi „ecologia profundă" teoretizată de Arne Naess, această sensibilitate este definită ca religiozitate, ceea ce duce, în context cultural european, la luarea în considerare a creştinismului şi a atitudinii față de natură pe care o presupune religia creştină (Naess 1973, 95-100)[2].

Problema pe care o reamintesc aici este aceea dacă creştinismul presupune o atitudine favorabilă față de natură, una indiferentă sau neutră, ori una de desconsiderare a

---

[2] Naess ia în considerare şi atitudinea față de natură pe care o regăsim în religiile orientale, de exemplu, în budism.

naturii. Cred că, în linii mari, putem deosebi între două interpretări ale creştinismului. Potrivit uneia, creştinismul consideră omul stăpân al naturii şi propune ierarhia Dumnezeu – omul – natura. Atitudinea pozitivistă a modernității accentuează această atitudine asupra naturii şi o duce, prin folosirea tehnologiilor, la ultimele consecințe. De la Bacon la Comte, ideea călăuzitoare ar fi aceea a creşterea puterii omului asupra naturii. Cealaltă interpretare consideră că natura trebuie înțeleasă ca un dar al lui Dumnezeu, de unde derivă responsabilitatea omului față de natură în sensul manifestării grijii față de păstrarea integrității ei.

Teoreticienii mediului accentuează asupra schimbării de perspectivă, oarecum în sensul unei schimbări de paradigmă, prin adoptarea unui nou mod de gândire, diferit de cel tradițional, impregnat de mecanicism, reductibil la măsurarea cantitativă a proceselor, produs prin imitarea fizicii de tip newtonian. Noul mod de gândire, efect al unei conştiințe ecologice, este holist şi calitativ. De fapt, chiar şi în fizica newtoniană explicațiile depind de asemenea factori de tip calitativ, aşa cum ar fi atracția universală, însă, în cele din urmă, criteriile de ştiințificitate au fost îndeplinite numai de construcțiile teoretice bazate pe o abordare cantitativistă a fenomenelor.

Extinderea domeniului moralității ar fi justificată în *ecologia profundă* pe o bază metafizică asigurată prin depăşirea presupozițiilor de tip cartezian ale modernității. Față de un asemenea demers teoretic pot fi formulate obiecții.

În primul rând, recunoaşterea interdependențelor la nivel ecosistemic nu presupune în mod necesar recunoaşterea unor relații de tip moral între entitățile aflate

în interdependență[3]. De exemplu, întreaga viață de pe planetă depinde de Soare, dar aceasta nu înseamnă că noi am avea datorii față de acesta, deşi recunoaştem că avem datorii indirecte față de ființe a căror viață, ca şi a noastră, depinde de lumina solară.

În al doilea rând, recunoaşterea caracterului moral al unei probleme nu presupune în mod necesar apartenența la aceeaşi comunitate (Brennan 1986, 66-96). De exemplu, recunosc că faptul că unii oameni mor de foame într-o țară îndepărtată este o problemă morală, chiar dacă, în sens strict, aparțin unei comunități care nu are nici o legătură cu acea comunitate. Sau, pentru a evita obiecția că toți oamenii de pe planetă alcătuim o comunitate, putem presupune că pe o altă planetă am descoperit o specie care se află în pericol din cauza unei epidemii şi că noi avem capacitatea practică de a interveni. O vom face, chiar dacă este evident că acele ființe nu aparțin comunității noastre.

Aspectele privind consecințele sociale, economice şi politice ale *ecologiei profunde* sunt analizate uneori într-un sens radical, în modalitatea unei schimbări a paradigmei sociale dominante şi în sensul unei transformării a valorilor şi a organizațiilor tradiționale.

Concepută ca orientare divergentă în raport cu tradiția dominantă a gândirii europene, *ecologia profundă* îşi poate găsi originea în cinci tradiții filosofice diferite, înțelese ca surse ale ecologismului (Brennan 1986, 66-96):

---

[3] Ideea apare la John Benson (1978), precum şi la Andrew Brennan (1986).

1. Prima ține de tradițiile spirituale ale Estului, în sensul unei înțelegeri spirituale a naturii, inclusiv sub aspectul prețuirii ei estetice. În timp ce în gândirea occidentală, cu excepția momentului romantic, este accentuată dominația tehnică asupra naturii, în gândirea răsăriteană contează aspectele spirituale, inclusiv o anumită comuniune între om şi natură.
2. A doua este tradiția culturală a amerindienilor, cei pentru care natura nu este percepută drept „sălbatică”, ci misterioasă şi demnă de a fi idolatrizată. Individul se raportează magic la natura înconjurătoare, dialoghează cu ea şi încearcă să-i câştige bunăvoința prin cooperare.
3. A treia este tradiția filosofică şi religioasă a Vestului din afara paradigmei dominante, cu accent pe ideile de echilibru şi interconectivitate, ceea ce ar favoriza o perspectivă integrativă asupra a trei componente care sunt separate în paradigma tradițională, şi anume, Dumnezeu, natura şi omul. Filosofia imanentistă a lui Spinoza a fost cel mai des invocată în acest sens. Aş adăuga şi misticismul de factură hegeliană al lui McTaggart.
4. A patra sursă o reprezintă ecologia ca ştiință, aşa cum s-a dezvoltat aceasta ca ştiință a complexității. Centrarea teoretică pe ansambluri, totalități şi sisteme poate fi considerată un efect al modului în care ştiințele vieții au conturat un nou mod de gândire ştiințifică, deosebit de fizicalismul tradițional care ducea la atomism şi reducționism.

5. A cincea sursă este reprezentată de artiştii şi operele de artă în care locul natural este înfăţişat cu sens, de la artiştii Renaşterii şi cei romantici până la pictura impresionistă şi inovaţiile artistice contemporane.

Ecologia profundă preia idei din toate aceste surse pe fondul respingerii tradiţiei carteziene dominante, ceea ce presupune (Smith 1979, 318):

1. Trecerea de la modele convergente reductive la modele divergente holistice.
2. Trecerea de la perspectiva antropocentrică la conceperea omului drept parte a unei reţele de relaţii biologice, o trecere comparabilă cu descoperirea copernicană potrivit căreia omul nu ocupă centrul fizic al universului.
3. Înţelegerea faptului că prin modificarea sistemelor biologice noi nu modificăm proprietăţile unei substanţe, ci alterăm o reţea de relaţii. Este respinsă concepţia carteziană după care natura este o colecţie de părţi fizice independente pornind de la maxima ecologică „este imposibil să faci numai un singur lucru”.
4. Recunoaşterea faptului că procesele din natură sunt independente şi indiferente în raport cu interesele şi preocupările omeneşti. Natura are propriile ei tendinţe de evoluţie şi le urmează cu prioritate. Omul poate interfera cu aceste evoluţii şi poate produce efecte, în cele mai multe cazuri de tip perturbator.
5. Recunoaşterea faptului că sistemele biologice sunt entităţi care au valoare intrinsecă, altfel spus, în terminologia lui Kant, ele sunt scopuri în sine.

Ecologia profundă nu poate fi însă redusă la o simplă critică a cartezianismului şi la o resuscitare a interesului pentru spiritualitatea orientală. Ecologia profundă este o teorie complexă, cu mai multe nivele de construcţie:

1. Nivelul metafizic. Omul este considerat parte a naturii, iar toate părţile au aceeaşi demnitate ontologică. În ontologia socială nu contează individualitatea autonomă, ci sinele şi ţesătura naturii.
2. Nivelul epistemologic. Se consideră că este necesară o perspectivă holistă. Sesizarea întregului şi a interdependenţelor se realizează intuitiv. Inclusiv moralitatea se poate constitui intuitiv.
3. Nivelul etic. Se propune extinderea sferei moralităţii şi se consideră că natura are valoare intrinsecă. Ecologia profundă susţine un egalitarism biocentric, în opoziţie faţă de antropocentrism.
4. Nivelul politicilor. Trecem printr-o criză ecologică şi ţinta strategică trebuie să fie oprirea degradării mediului ambient. Unii reprezentanţi ai ecologiei profunde găsesc posibilă depăşirea crizei prin readucerea în discuţie a tezei lui Malthus cu privire la necesitatea reducerii populaţiei.
5. Nivelul acţional. Iniţial s-au propus acţiuni pasive de tip Ghandi, dar se ajunge ulterior la susţinerea unor acţiuni directe, chiar la acţiuni neautorizate, unele dintre ele încadrabile la categoria „ecoterorism”.

Întrucât controversele sunt foarte puternice în legătură cu aceste aspecte privind consecinţele în plan acţional ale *ecologiei profunde*, prefer o reîntoarcere la surse. Naess şi

Sessions (1984) au formulat o listă a principiilor *ecologiei profunde* pe care o prezint succint în continuare[4]:

1. Bunăstarea şi dezvoltarea vieții umane şi non-umane de pe Pământ au valoare în sine (valoare intrinsecă sau inerentă). Aceste valori sunt independente de utilitatea lumii non-umane în raport cu scopurile omeneşti.
2. Bogăția şi diversitatea formelor de viață contribuie la realizarea acestor valori şi sunt, de asemenea, valori în sine.
3. Oamenii nu au dreptul să reducă această bogăție şi diversitate, cu excepția cazului satisfacerii nevoilor vitale.
4. Intervenția umană în lumea non-umană este excesivă, iar situația se înrăutățeşte rapid.
5. Dezvoltarea vieții şi a culturii umane este compatibilă cu o scădere substanțială a populației. Dezvoltarea vieții non-umane necesită o asemenea scădere.
6. Prin urmare, politicile trebuie schimbate. Aceste schimbări la nivelul politicilor afectează structurile economice, tehnologice şi ideologice de bază. Starea de fapt care va rezulta va fi profund diferită de cea actuală.
7. Schimbarea ideologică va consta în principal în aprecierea calității vieții, înțeleasă ca valoare în sine, în detrimentul unui standard de viață mai ridicat.

[4] Aceleaşi teze sunt reluate de Sarkar (2005).

Vor fi schimbări majore în înţelegerea diferenţei dintre ceea ce este mult şi ceea ce este bine.

8. Aceia care subscriu punctelor de mai sus au obligaţia directă sau indirectă de a participa la încercările de a realiza schimbările necesare.

Acest set de principii dezvăluie nucleul teoretic tare al ecologiei profunde din care derivă principii de acţiune. *Ecologia profundă* capătă, în cele din urmă, un caracter ideologic şi doctrinar, şi propune o schimbare socială radicală, bazată pe alte valori decât cele tradiţionale ale modernităţii. Cred că această dimensiune socială şi politică a *ecologiei profunde* o duce în mod inevitabil într-o dispută cu substrat ideologic care poate genera falsificări sau deformări ale proiectului ecologist propriu-zis.

În loc de concluzie. O schiţă critică

Proiectul *ecologiei profunde* poate părea surprinzător în raport cu tradiţia filosofică europeană, însă etapa post-modernă a devenirii culturale europene a generat asemenea dislocări neaşteptate ale tradiţiei, urmate de centrarea pe scheme conceptuale diferite, uneori chiar opuse celor exersate de modernitate. Desigur, faţă de acest proiect filosofic al unei *ecologii profunde* au fost formulate obiecţii şi critici de diverse grade, de la obiecţii moderate care asigură o platformă de dialog, conciliere şi compromis, până la obiecţii foarte puternice ce duc la situarea pe poziţii ireconciliabile.

Las la o parte obiecţiile moderate care permit un dialog şi decupez din literatura de specialitate câteva obiecţii

extreme, cu scopul implicit de a surprinde astfel spațiul teoretic al unei tensionări maximale, localizabil undeva la zona de contact în care teoreticul se converteşte în susțineri cu o miză ideologizantă. O sinteză a acestui gen de obiecții este oferită de Luc Ferry (1992):

1. *Ecologia profundă* conține o ideologie totalitaristă, fundamentalistă şi integralistă care pune în pericol libertatea şi democrația. Abordarea holistă a relației dintre individ şi societate duce la trecerea într-un plan secund a individului şi la prioritizarea totalităților, ceea ce ar duce la un conflict deschis cu valorile individualismului european.
2. *Ecologia profundă* propune o revoluție, iar nu o schimbare prin reformă. Această revoluție este îndreptată împotriva valorilor iluministe şi a umanismului, împotriva Occidentului în general.
3. Conceptul de valoare intrinsecă şi ideea de drepturi ale naturii reintroduc omul într-o ordine naturală şi duc la o atitudine holistă care admite sacrificarea omului de dragul naturii ca întreg, altfel spus, se dă prioritate integrității totului în defavoarea părților componente.
4. *Ecologia profundă* se bazează pe un cult al vieții care presupune o atitudine religioasă şi un vocabular religios, iar gândirea naturii în termenii totalității se face în maniera specifică fanatismului religios.

Cred că o asemenea respingere categorică a proiectului *ecologiei profunde* este ea însăşi deschisă unor întâmpinări categorice şi poate fi, la rândul ei, contrazisă într-un mod fundamentalist. În opinia mea, *ecologia profundă* poate crea

mai mult decât atât şi poate fi dezvoltată în versiuni acceptabile chiar şi din perspectiva modernității. Bunăoară, o cheie filosofică a înțelegerii proiectului lui Arne Naess ar putea fi chiar filosofia lui Spinoza, ceea ce ar însemna că punctul de plecare al proiectului ecologist îl regăsim în însăşi procesul de constituire a filosofiei moderne. Punctele critice enumerate de Ferry sunt, la rândul lor, expresia unor presupoziții care ghidează situarea teoretică şi duc spre constituirea unei poziții ideologice. Consider însă că este posibilă şi o discuție în orizont filosofic, liberă de angajamentele ideologice.

Sunt de părere că cel puțin două probleme se sustrag unei abordări cu accent ideologic şi pot genera o dezbatere de idei. Mă gândesc la abordarea metodologică holistă a problemelor şi la extinderea sferei moralității. În primul caz, nu facem nimic altceva decât să continuăm disputa mai veche din ştiințele sociale dintre holismul metodologic şi individualismul metodologic. Noutatea ar fi dată de luarea în considerare a modului de a gândi specific ştiințelor vieții şi de posibilitatea de a deriva din specificul metodologic al acestora anumite concluzii cu caracter normativ. În al doilea caz, problema extinderii sferei moralității presupune acordarea statutului moral sau luarea în considerare din punct de vedere moral şi a altor entități decât ființele umane, situație în care sfera moralității şi comunitatea umană nu ar mai fi coextensive. Cred că o asemenea discuție critică a acestor două aspecte trebuie purtată cu prioritate şi sunt convins că printr-o înaintare de tip filosofic şi reflexiv se pot depăşi interpretările care mută miza în spațiul ideologic.

BIBLIOGRAFIE

Attfield, Robin. 1995. „Ethics and the Environment: the Global Perspective”. În Brenda Almond (ed.), *An Introduction to Applied Ethics*. Oxford: Blackwell: 331-342.

Benson, John. 1978. „Duty and the Beast”. *Philosophy*, 55: 529-549.

Brennan, Andrew. 1986. „Ecological Theory and Value in Nature”. *Philosophical Inquiry*, 8: 66-96.

Cooper, D.E. 1992. „The idea of environment”. În E. Cooper, J.A. Palmer (editori), *The Environment in Question,* Routledge: London.

Dower, Nigel. 1994. „The idea of the environment”. În R.A. Artfield şi A. Belsey (editori), *Philosophy and the Natural Environment*. Cambridge University Press.

Ferry, Luc. 1992. *Le Nouvel Ordre Écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris: Grasset.

Godfrey-Smith, William. 1979. „The value of wilderness”. În *Environmental Ethics*, 1 (4): 309-319.

Naess, Arne. 1976. „The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary”. *Inquiry*, 16: 95-100.

-----. şi George Sessions. 1984. *The Deep Ecology Platform*. Disponibil online la: www.deepecology.org/platform.htm

Passmore, John. 1975. „Attitudes to Nature”. În R.S. Peters (ed.), *Nature and Conduct.* New York: St. Martin's Press: 251-264.

Sarkar, Sahotra. 2005. *Biodiversity and Environmental Philosophy: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.

IV.

Putere, instituții și practici de rezistență

Marginalitate şi tipologie socială. Aspecte istorice[1]

Octavian Buda

Abstract. MARGINALITY AND SOCIAL TYPOLOGY. HISTORICAL ASPECTS. Marginalization exists, especially in some circumstances, but social life could not exist if mistrust was preeminent. Such moral claims are foundational to the covenant between health professionals and their clients, where more than expertise is demanded. Marginalization and stigma are fundamentally ethical and social issues. Individuals are part of a network of moral relations upon which their well-being and self-realization depend. As beings inescapably dependent on one another, we have derived ways of living in community. A moral community presupposes a basic trust existing in all interactions between human beings. This paper explores why ethical issues associated with mental illness have been a challenging social problem in the literature and texts related to urban anthropology. Another topic of this work concerns how Foucault traces the evolution of the concept of madness through three phases: the Renaissance, the "Classical Age" (the later seventeenth and most of the eighteenth centuries) and its modern developments. Foucault argues that in the Renaissance the mad were portrayed in art as possessing a kind of wisdom, a knowledge of the limits of our world and in literature they were also portrayed as revealing the distinction between what men are and what they pretend to be. The modern experience began at the end of the eighteenth century with the creation of places devoted solely to the care of the mad under the supervision

[1] Studiu realizat cu sprijinul proiectului PN-II-PT-PCCA-2011-3.1-1487.

of medical doctors, born out of a blending of two motives: the new goal of taking the mad away from the families who could not afford the necessary care at home and the old purpose of confining the undesired in order to protect society.
Keywords: marginalization, stigma, mental illness, madness.

Considerații introductive

Grupurile marginale trebuie înțelese ca grupuri de oameni care, după una sau mai multe caracteristici, par să fie *conotate în mod negativ*. Ele pot avea și păstra un caracter pur „descriptiv”, formal, dacă sunt definite și luate în considerație în ceea ce au specific, exclusiv din afară și dacă cei care se numără printre membri nu se află în niciun fel de relații personale, respectiv nu apar ca grup. În acest caz este vorba, desigur, de grupuri formale sau statistice de *outsideri* ori persoane marginale (Wiehn 1986).

Prin definirea grupurilor marginale ca grupuri formale sau sociale, care sunt discriminate negativ prin atribuirea uneia sau mai multor caracteristici, constatăm că tocmai caracteristicile discriminatorii sunt importante, în măsura în care ele derivă din sistemul de valori dominante și din normele dominatorilor. În măsura în care posedă un caracter stigmatizator și se consolidează în imagini stereotipe, despre alții sau despre sine, aceste caracteristici tind spre un caracter normativ, în stare să fixeze și să perpetueze comportamente. Întrucât grupurile sociale marginale se caracterizează printr-un program tipic de acțiune și de comportament, conform căruia membrii lor se comportă (conștient), acționează și sunt tratați, etalând o caracteristică dominantă discriminatorie, respectiv stigmatizantă, sau un

mănunchi de astfel de caracteristici, atunci aceste trăsături pot acționa ca mecanism cognitiv declanșator (Goffman 1977; Weiler 1988).

Persoanele marginale și grupurile marginale sunt atestate în cele mai vechi documente scrise ale omenirii și apar mereu în centrul puternicelor contradicții sociale, politice și morale până în ziua de astăzi, având o raportare clară la un *univers antropologic urban* cu totul particular.

De obicei, condiția marginalului e stabilită de mentalitatea și ierarhia oficializată a unui sistem social într-un moment istoric determinat. Cum valorile intelectuale se configurează în timp, cu greutate, acumularea materială împarte lumea în clase sau categorii sociale, ignorând, în general, factorii care conduc la ratare sau la marginalizare socială (Neculau şi Ferréol 1996). Marginalul este de regulă un excentric, un neîmplinit, un ghinionist, un om condamnat să piardă. Dar chiar și în această „clasă” a declasaților se stabilesc ierarhii, mergând de la primatul violenței până la subtilitatea intelectuală, rafinată într-un mod particular.

Etichetatul din perspectiva includerii sale într-un grup marginal ne apare, astfel, ca o victimă ce primește o informație deficitară și a cărei reacție comportamentală devine o ripostă la stigmatizarea adresată direct acesteia. Astfel, *stigmatizarea poate deveni un element principal al devianței comportamentale*. În acest mod, mai ales *recidiva* comportamentală devine expresia auto-generării sale. În final, instituționalizarea persoanei (care culminează cu pedeapsa privativă de libertate) va atinge efectul stigmatizator maxim. Teoria *criminologică a etichetării* se poate transfera în medicină, psihiatrie și activitatea medico-legală expertală ori de câte ori etichetarea simplifică și generalizează, având un caracter discriminator,

în loc ca ea să fie limitată la un rol auxiliar, cel mult descriptiv și subordonat.



Pablo Picasso
El loco (1904), Museo Picasso, Barcelona

Este important de remarcat că, din punct de vedere social, toate caracteristicile discriminatorii ale grupurilor sociale marginale sunt privite ca trăsături sociale, că ele sunt

„inventate” conștient drept „construcții sociale ale realității” sau sunt preluate ca tradiții, de regulă, chiar de către „stăpânitori”, de către instituțiile sociale dominante. Această acceptare nu este valabilă numai pentru caracteristicile „invizibile” – de exemplu: „statutul de nebun” –, ci și pentru caracteristicile „vizibile” – culoarea pielii, a părului, „anomaliile” fizice (Berger și Luckman 1969). Potrivit sistemului de norme și valori dominante, statutul grupurilor marginale este deficitar tocmai prin definiția de grup de margine, adică el este dimensionat negativ mai mult sau mai puțin permanent. El se distinge mai ales socio-istoric. Grupurile marginale relative pot fi „suspuse”, „intermediare”, și „inferioare”; ele pot fi „disprețuite”, „demonizate”, după apropierea sau depărtarea lor de grupul central dominant. Toate inegalitățile sociale, deci și cele ale grupurilor marginale, sunt și rămân mereu fenomene ale puterii și dominației; starea și durata lor sunt asigurate prin convenții sociale, adică normative; ele sunt traduse în imaginea individului și a grupului deficitar (Wiehn 1986).

Marginalitatea și arhetipul cultural al nebuniei

Fascinația exercitată de nebunie, fie ca experiență spirituală, fie ca refuz social radical, este o constantă umană relaționată cu condițiile vieții reale – și adesea mediocre – ale fiecăruia dintre noi; ea aparține, până la un anumit punct, registrului iluziei. Tot aşa, nebunia poate fi interpretată ca o adaptare inadecvată, greşită sau insuficientă la confruntarea cu realitatea. A ceda însă fascinației exercitate de seducția estetică a nebuniei înseamnă să nu cunoşti ceea ce se

abolește, ceea ce se destructurează din punct de vedere psihic, în nebunie.

În mod particular, etichetarea socială a bolii psihice și generarea unui grup marginal specific este inter-relaționată cu evoluția teoriilor din psihopatologie. În Evul Mediu, etichetarea religioasă a dus la concepțiile demonologice despre boala psihică, implicând măsuri de terapie teologică și exorcizantă. Amenințarea nebuniei devine o „spaimă colectivă”, marile orașe care aveau în preajma lor ospicii-închisori se simt amenințate de „monștrii” aflați dincolo de ziduri. Astfel că oroarea medievală, desacralizată, se impune din nou, „făcând să apară în metaforele groazei, ca a doua panică” legată de pretinsele stricări ale aerului prin contagiunea nebuniei. Aceasta deși izolată spațial, contamina aerul, punând în pericol orașele (Majuru 2005).

Pentru atâta vreme stridentă și îngrijorătoare, pentru atâta vreme prezentă la orizontul Evului Mediu, nebunia dispare însă progresiv, ca antropologie cu rădăcini etnologice, în secolul al XVIII-lea. Va rămâne însă pentru mult timp, în plan teoretic-conceptual și social, problema asocierii nebuniei cu violența și criminalitatea, astfel întreținând marginalul social (Greenland 1985).

În orice cultură se pune problema deciziei dacă o tulburare comportamentală de tipul devianței și delincvenței cu conotații patologice psihice este de competența religiei, justiției sau a medicilor. Etnopsihiatrul francez Georges Devereux (1977) arată că această decizie implică un proces cultural cu mai multe etape. În urma procesului diagnosticării, celui bolnav i se conferă un nou statut social – statutul de bolnav, din care decurg drepturi și obligații specifice.

Se poate spune că o bună parte a stărilor de hetero- și autoagresivitate se pot produce în contextul unei afecțiuni psihice. Condițiile de excepție ale unei asemenea stări au impus, de-a lungul timpului, punerea în funcțiune a mecanismelor de apărare socială, fie prin măsuri punitive, fie prin atitudini de prevenire și curative medicale, cu sau fără internare temporară sau mai îndelungată într-un aşezământ special destinat. Astfel, în acest context, s-a pus problema raportului bolnavului psihic delincvent cu consecințele juridice ale faptei sale, dacă acesta trebuie pedepsit conform normelor juridico-sociale sau absolvit de pedeapsă, consecutiv prejudiciului mintal pe care acesta îl are. Adesea, de-a lungul timpului, forma de rezolvare a fost impusă de o atitudine care a fost înscrisă între două extreme: intoleranță și rejectare absolută a bolnavului mintal ce perturbă ordinea socială sau toleranță și protecție nelimitată a acestuia, respectiv pedeapsă sau non-imputabilitate.

Totodată, aşa cum au stabilit lucrările lui Michel Foucault, nebunia n-a încetat să apară, în sens cultural, ea fiind raportată la rațiune, față de care este Celălalt: fie că o contestă, fie că înfățişează această „certitudine” a disoluției psihice, acest chip de tenebre, acest apel al pulsiunii pe care rațiunea se străduieşte să-l învingă – dar eşuează în a-l neutraliza. Dacă există un „adevăr” al nebuniei, el nu poate fi decât unul tragic; de unde extrema ambiguitate ce caracterizează în plan istoric atitudinea tuturor societăților și tuturor culturilor vizavi de nebuni. Ei au fost alungați sau exhibați ca o imagine amenințătoare pentru fiecare. Au fost închişi și privați de orice drepturi. Sau, dimpotrivă, li s-a dat cuvântul acolo unde acesta le este retras tuturor celorlalți: bufonii prinților și ai regilor. Nebunul din Evul Mediu

devine o componentă socială marginală, o monstruozitate a naturii imperfecte. Este smuls din imaginarul mitologic și amplasat în imaginarul marginal al societății. Iată cum descrie Foucault o astfel de amplasare în marginal:

> „nebunul dobândise – încă din Evul Mediu – un fel de densitate personală. Individualitate a personajului, desigur, mai mult decât a bolnavului. (…) la Hamburg se menționează în 1376 o *cista stolidorum* (celula proştilor) numită şi *custodia fatuorum* (închisoarea nebunilor). Încă o probă a statutului special pe care îl dobândeşte nebunul, la sfârşitul Evului Mediu, este ciudata dezvoltare a coloniei Gheel [din Belgia]: un loc de pelerinaj frecventat fără îndoială încă din secolul al X-lea, constituind un sat în care o treime din populație era formată din alienați." (Foucault 1996, 118-120)

Orice corpus marginal trebuia supravegheat pentru a nu se extinde peste întreaga societate şi a pune în pericol, astfel, puterea statului şi a regelui. Lumea lui devine izolare, întuneric, violențe şi umilințe. Nu ştim exact dacă opiniile unui schizofren din veacul al XII-lea, lăsat să umble liber şi impunând teamă şi respect oriunde circula, se suprapun cu gândurile subiecților prezentați în clinica modernă şi care au trăit la cumpăna dintre secolul XIX şi XX, în camere izolate şi permanent supravegheați. Exteriorul public a creionat desigur raporturi de gândire specifice culturii societăților respective chiar dacă originea lor era patologică, halucinatorie şi delirantă.

Existau în Franța, la începutul secolului al XVII-lea, povesteşte Michel Foucault, nebuni celebri, pe seama cărora publicului – un public cultivat – îi plăcea să se amuze; unii, precum Bluet d'Arbères, scriu cărți ce se publică şi sunt citite ca opere de nebunie. Până în jurul lui 1650, cultura

occidentală s-a arătat, în mod particular, ospitalieră acestor forme de experiență. Tot în acest context, Sfântul Vincent de Paul afirma în 1667:

> „« pildă ne este Domnul nostru care a vrut să fie înconjurat de lunatici, demonici, nebuni, ispitiți, posedați ». Aceşti oameni căzuți pradă puterilor inumanului formează în jurul celor care reprezintă înțelepciunea eternă, în jurul celui care o încarnează, o perpetuă ocazie de glorificare.” (Foucault 1996, 152)



Jacquemart de Hesdin
Códice – Nebunul (1386), University of Michigan

Ideea de a asimila nebunia unei boli – unei „boli mintale" – este o idee relativ recentă, care nu-şi va face loc decât în secolul al XIX-lea în psihiatrie, ca ştiinţă şi practică socială. Până atunci experienţa nebuniei în lumea occidentală era foarte polimorfă. Astfel, până în veacul al XVII-lea, nebunia este experimentată în mod esenţial, în stare liberă; ea circulă, face parte din decorul şi din limbajul comun; nebunul ca atare nu are dreptul la nici o consideraţie particulară: el este simplul purtător al unei enigme pe cât de redutabile, pe atât de fascinante.

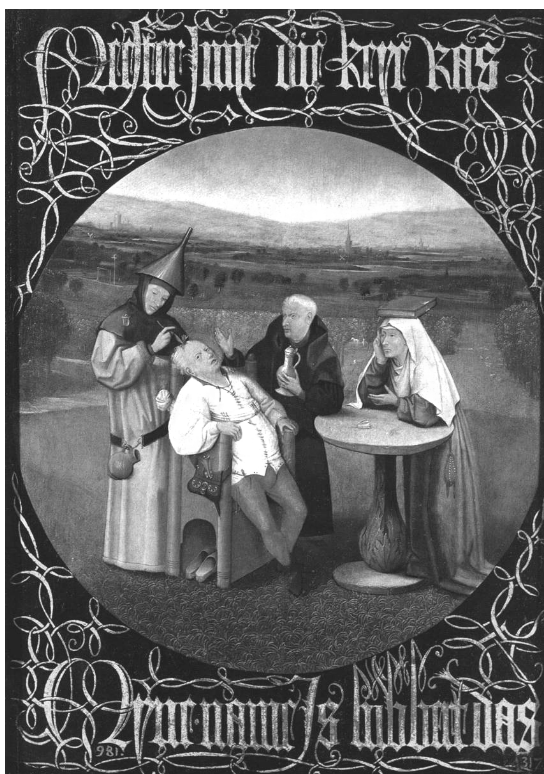
Michel Foucault a descris mutaţia profundă ce se produce spre mijlocul secolului al XVII-lea: universul nebuniei devine un univers al delimitării medicale şi sociale. Astfel, evoluţia medicinei a dat naştere unui proces pe care specialiştii din ştiinţele sociale l-au denumit medicalizare. Acest proces de medicalizare „implică absorbţia unor comportamente şi a unor arii sociale, din ce în ce mai largi, sub jurisdicţia tratamentului biomedical, printr-o constantă extindere a terminologiei proprii patologiei, cu scopul de a acoperi noi problematici şi noi comportamente" (Hans A. Baer et al 2003). În acest context, acelaşi Michel Foucault ajunge să vorbească despre fenomenul medicalizării indefinite, arătând că „medicina din ultimele decenii, acţionând deja dincolo de frontierele sale tradiţionale, definite de bolnav şi de boli, începe să nu mai aibă domeniu care să-i fie exterior" (Foucault 2001, 51). De fapt, medicalizarea transformă o problemă aflată la nivelul structurii sociale – sărăcia, nebunia etc. – într-o problemă la nivel de individ, aflată sub control medical. Astfel, în toată Europa se construiesc spre mijlocul secolului al XVII-lea

mari aşezăminte de internare – spitalele generale – care n-au nici o vocaţie medicală foarte specială şi care primesc, în afară de nebuni, o serie întreagă de indivizi foarte diferiţi unii de alţii, cel puţin după criteriile noastre de percepţie: cerşetori, săraci, invalizi, libertini, bătrâni în mizerie, inşi cu boli lumeşti, taţi de familie risipitori, preoţi exilaţi, şomeri îndărătnici – pe scurt, toţi cei care, în raport cu ordinea stabilită de raţiune, de morală şi de societate, dau semne de „dereglare”.

În Spitalele generale intră cel care nu poate sau nu trebuie să facă parte din societate. În Europa occidentală, fiecare mare oraş va avea spitalul său general. Apoi, azilul de nebuni (de alienaţi) se va naşte prin separarea sa de spitalul general. Aici domnea „resocializarea prin muncă” – un fel de „ergoterapie”: se toarce, se ţese, se fabrică diverse obiecte ce sunt aruncate pe piaţă, adesea la preţuri de nimic, pentru ca beneficiul să permită funcţionarea spitalului. Dar, aşa cum observă Michel Foucault, obligaţia de a munci are, de asemenea, rolul de sancţiune şi de control moral. În lumea burgheză ce tocmai se constituie, viciul major, păcatul prin excelenţă nu mai este orgoliul şi nici aviditatea ca în Evul Mediu, ci trândăvia. Categoria comună care-i grupează pe toţi rezidenţii caselor de internare este incapacitatea lor de a lua parte la producerea, circulaţia sau acumularea bogăţiilor (indiferent dacă acest lucru s-a întâmplat din vina lor sau prin accident). Internarea este, în acest context istoric, legată în originile şi sensul său primordial de această restructurare a spaţiului social.

Ideea, familiară în Evul Mediu, că nebunia poate atinge pe oricine îşi pierde, ulterior, orice semnificaţie. Din momentul în care devine obiect al ştiinţei, ea intră într-un răstimp de tăcere,

din care nu va ieşi decât odată cu descoperirea psihanalizei. Freud, cel dintâi, într-adevăr, va conferi din nou raţiunii şi lipsei de raţiune posibilitatea de a comunica în spaţiul primejdios al unui limbaj comun, fără a renunţa prin aceasta la obiectivul ultim pe care i-l consacră psihanalizei şi anume primatul intelectului şi al explicaţiei cauzale raţionale.



Hieronymus Bosch
Extragerea pietrei nebuniei (cca. 1475-80), Museo del Prado, Madrid

Pe parcursul veacului al XIX-lea, vârsta de aur a alienismului, psihiatrii vor căuta explicaţia ireductibilă a dereglărilor de conduită, de afectivitate şi de gîndire în cauze fizice precum leziunile sau alterările materiei cerebrale. „Idealul ştiinţei, scrie Foucault, vizează coincidenţa dintre harta maladiilor mintale şi cea a perturbărilor şi tulburărilor organice”. Sunt incriminate când „tara ereditară”, când „constituţia”. Psihiatri şi neurologi caută deopotrivă să descopere ce leziuni atacă creierul şi să distingă categorii anatomo-clinice, riguros delimitate, precum paralizia generală, nebunia ciclică, demenţa precoce. În plan conceptual, are loc preluarea de către cultura savantă a problemei definirii, a înţelegerii şi explicării nebuniei, care fusese până atunci explicată prin credinţe aparţinând culturii populare – spre exemplu, concepţia posesiunii demoniace, credinţa în puterea tămăduitoare a slujbelor religioase sau a descântecelor, ori a altor practici de tip magic etc. Aceste concepţii preştiinţifice, populare, cu privire la nebunie vor fi criticate de medici alienişti, medici legişti şi înlocuite, apoi, cu conceptualizarea nebuniei ca alienare mintală şi cu conceptualizarea terapeuticii medicale a alienării, sub forma tratamentului moral şi a tratamentului fizic, inspirate de alieniştii şcolii franceze precum Pinel, Esquirol sau Falret. Ideologia terapeuticii alieniste va fi filosofia izolării din raţiuni „medicale” – nebunul nu este izolat şi îndepărtat din societate pentru a proteja societatea ci, în primul rând, pentru binele lui şi de asemenea, pentru eliminarea acelor factori din mediul său de viaţă care determină sau doar întreţin boala (Weiner 1992).

Această mişcare ajunge, o dată cu psihiatrii din spaţiul german Emil Kraepelin (1856-1926) şi Eugen Bleuler (1857-1939), la o clasificare sistematică ce a rămas multă vreme la

baza psihiatriei moderne. Totuşi, ar fi eronat să se înscrie nebunia doar într-un registru negativ, aşa cum o face mai cu seamă simțul comun. Într-adevăr, există discursuri asupra nebuniei care îl descriu cel mai adesea pe nebun ca pe un ratat al formei personale, normale, echilibrate şi corecte, precum şi ca pe un ratat al grupului (atât al grupului familial, cât şi al colectivității întregi, față de care constituie „țapul ispăşitor"), lăsând să se înțeleagă că nebunul este un ratat al speciei; de aceea, imageria monstrului bântuie bunul simț social. Această imagerie, cu alteritatea radicală pe care o presupune, tinde să excludă nebunul din comunitatea umană. Ea tinde, în egală măsură, să ne facă să uităm că *ceva se comunică* prin intermediul nebuniei, ceva ce noi refuzăm adesea să auzim, pentru a apăra un echilibru precar sau o ordine familială sau socială gangrenată. Este drept, după cum notează Maud Mannoni (1970), că, în cultura noastră, „indivizilor le este din ce în ce mai greu să rostească adevărul şi că, atunci când spun adevărul despre societate şi despre noi înşine, totul se petrece ca şi cum, în structurile pe care noi le oferim, ei n-ar avea altă alegere decât nebunia".

„Căci un alienat este de asemenea un om pe care societatea n-a vrut să-l asculte şi pe care s-a străduit să-l împiedice a emite insuportabile adevăruri", scria în acest sens şi Antonin Artaud (1995).

Determinarea marginalului: între excluziune şi recluziune

Funcțiile grupurilor sociale marginale se identifică, de fapt, după denumirile lor sau ale membrilor, mai des după domeniul

de muncă sau statutul social. Astfel de „denumiri profesionale” sau „general sociale” nu prezintă singurul demers empiric în reconstrucția şi interpretarea grupurilor marginale; vechea părere *nomen est omen* are în acest context o funcție centrală, cheie. *Nomina et omina,* ca nume şi simptom cu conotații în sensul unor prejudecăți, funcționează conform sentinței: „Tot ceea ce oamenii consideră că e adevărat, este adevărat şi în consecințele sale” (Thomas 1951).

Marginalizarea şi devianța devin astfel, în realitate, consecința unui conflict individ-mediu social, exprimând, prin excelență, caracterul ei inter-relațional. În acest mod, combaterea *etichetării* devianței se corelează intim cu teoria reacției sociale față de devianță care, prin coerciție, determină subiectul a-şi ajusta conduita la un nou statut „de acceptare a etichetei”. Desigur, nu se poate spune că toată patologia devianței este consecința reacției sociale de etichetare, dar o parte din ea, mai ales devianța cronică, reprezentată de afecțiunile psihice cronice precum schizofrenia, confirmă această opinie. De altfel, acest mod de apreciere este caracteristic, în mare măsură, abordării de tip anti-psihiatric. Modelul comportamental al personalității carențate afectiv sau de tip violent, instabil-impulsiv sau antisocial, relevă relația dintre structura şi expectanța grupului social şi devianță, dintre dezvoltarea dezechilibrată a unui atare microgrup (caracterizat prin anomia sa) urmată de „blocarea şanselor” şi marginalizarea celor „ce nu pot ține pasul” unei socializări pozitive, datorită agresivității sau etichetării unor caractere mai deficitare, cu performanțe mai scăzute. Etichetarea se produce astfel, în primul rând, printr-o socializare primară negativă, urmată de un proces de

înlocuire sau afectare a educației ca simplă şcolarizare şi de formare a unor „grupuri de anturaje”, prin care cei etichetați sunt îndepărtați de şcoală şi de mediul educativ. Ne aflăm astfel în fața unei etichetări mixte – familială şi instituțională, care poate fi apoi amplificată în forme grave printr-o *etichetare penală*. O astfel de personalitate de bază etichetată va determina într-un mediu negativ acultural (anomic) şi o transformare, în mod invers, a structurii microgrupului social. Aceste trei elemente se intercondiționează în mare măsură şi în viața socială.

*

Unele grupuri sociale marginale au, desigur, o şansă mai mare ca, mai devreme sau mai târziu, să fie nediscriminate şi reabilitate (ceea ce, de exemplu, pentru prostituate, face ca ele să fie privite ca „prostituate nobile”). Grupurile sociale marginale constând din „străini” (azilanți, deportați, prizonieri de război sclavi sau bolnavi psihici) au o şansă redusă de a nu fi ținte ale discriminării şi această şansă se micşorează cu cât mai important este domeniul de funcții pentru grupul dominant, respectiv pentru sistemul dominant de norme şi valori, în care sunt incluşi. Programului discriminatoriu de tratament, din partea grupului dominant, îi corespunde un program complementar de acțiune al discriminaților, dictat de grupul marginal (Wiehn 1986).

Cât despre excludere, despre eliminarea socială, s-ar cuveni să ne întrebăm dacă nu cumva colectivitatea are nevoie de nebuni, de devianți, de delincvenți, pentru a-şi înscrie în ei negativitatea ca principiu social. Victimele

sacrificiale, bufonii, nu sunt oare necesari pentru a putea fi trasată o linie despărţitoare între raţiune şi lipsa de raţiune, între permis şi nepermis, între ceea ce dă siguranţă şi ceea ce ameninţă?

Discriminarea grupurilor sociale marginale implică permanent un program complementar de acţiune şi comportament, în care sunt stabilite atât rolurile membrilor grupurilor marginale, cât şi al celor dominante. Totodată, apar o multitudine de posibilităţi de conformism sau de devianţă. Grupurile marginale social sunt exemple pentru grupurile de non-apartenenţă – respectiv „străinii" –, a căror poziţie reprezintă, în orice caz, o construcţie socială devenită o convenţie socială care poate accepta uneori chiar un „caracter natural"; în calitate de convenţie socială, datorită duratei uneori deosebit de mari, „construcţia" nu rămâne, totuşi, cu nimic mai puţin transformabilă (Simmel 1968; Wiehn 1986).

BIBLIOGRAFIE

Artaud, A. 1995. *Watchfiends and Rack Screams: works from the final period*. Traducere engleză de Clayton Eshleman şi Bernard Bador. Boston: Exact Change.

Baer H.A., M. Singer şi I. Susser. 2003. *Medical Anthropology and the World System*. London: Westport, Connecticut.

Bellebaum, A. 1974. „Randgruppen – ein soziologischer Beitrag". *Archiv fur Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit*: 277-293.

Berger, P. şi T. Luckmann. 1969. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissensoziologie*. Frankfurt: Fischer Verlag.

Buda, O. 2008. „Marginalizare versus boală psihică şi stigmatizare. Dileme bioetice". În *Revista Română de Bioetică*, vol. 6, nr. 2, Aprilie – Iunie: 83-99.

Devereux, G. 1977. *Essais d'éthnopsychiatrie générale*. 3e edition. Paris: Gallimard.

Foucault, M. 1996. *Istoria nebuniei în epoca clasică*. Traducere de M. Vasilescu. Bucureşti: Humanitas.

-----. 2001. „Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ?". În *Dits et écrits II: 1976-1988.* Paris: Quarto, Gallimard: 40-58.

-----. 2003. *Anormalii. Cursuri ținute la Collège de France 1974-1975*. Traducere de D.R. Stănescu. Bucureşti: Univers.

Goffman, E. 1968. *Stigma, notes on the management of spoiled identity*. Harmondsworth: Pelican Books.

Greenland, C. 1985. „Dangerousness, Mental Disorder and Politics". În C.D. Webster, M. Benaron, S.J. Hucker (editori), *Dangerousness*. Cambridge-London-Melbourne: Cambridge Univ. Press.

Hartfield, G. 1976. *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Kröner Verlag.

Jaccard, R. 1994. *Nebunia*. Traducere de O. Berca. Timişoara: Editura de Vest.

Majuru, A. 2005. *Familia Minovici, univers spiritual*. Bucureşti: Editura Institutului Cultural Român.

Mannoni, M. 1970. *Le Psychiatre, son „fou", et la psychanalyse*. Paris: Ed. du Seuil.

Neculau, A. şi G. Ferréol 1996. *Minoritari, marginali, excluşi* (vol. col.). Iaşi: Polirom.

Olaru, A. 1987. „Permanența social-istorică a psihiatriei legale". În T. Pirozynski (sub red.), *Asistența psihiatrică*

a cazurilor cu risc comportamental patologic. Iaşi: Clinica de psihiatrie IMF: 223-227.

Schneider, K. 1987. *Klinische Psychopathologie, mit einem Kommentar von G. Huber und G. Gross*. Stuttgart-New York: Thieme Verlag: 43-70.

Scripcaru, G., V. Astărăstoae, P. Boişteanu, V. Chiriță, C. Scripcaru. 2002. *Psihiatrie medico-legală*, Iaşi: Polirom: 121-125; 157-163.

Simmel, G. 1968. „Der Fremde". În G. Simmel, *Das individuelle Gesetz*. Frankfurt: M. Landmann: 63-70.

Szasz, T. 1980. *La loi, la liberté et la psychiatrie*. Paris: Payot.

Thomas, W.I. 1951. *Social behavior and personality. Contributions of W.I. Thomas to theory and social research*. Editat de Edmund H. Volkart. New York: Social Science Research Council.

Weiler, I. 1988. „Soziale Randgruppen in der antiken Welt. Einfuhrung und wissenschafts-geschichtliche Aspekte. Ausgewählte Literatur zur historischen Randgruppenforschung". În I. Weiler şi H. Grassl (editori), *Soziale Randgruppen und Aussenseiter im Altertum*, Referate vom Symposion „Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik in Graz", 21-23 September. Graz: 11-40.

Weiner, D. 1992. „Philippe Pinel's 'Memoir on Madness' of December 11, 1794: a fundamental text of modern psychiatry". *Am J Psychiatry* 149 (6): 725-732.

Wiehn, E. R. 1986. *Gesammelte Schriften zur Soziologie I und II*. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag.

Marginalități fluide în România ceaușistă: cazul lui Gh. Brașoveanu între „boală mintală" și „dizidență"[1]

Corina Doboș, Dumitru Lăcătușu

Abstract. LIQUID MARGINALITIES IN CEAUŞESCU'S ROMANIA: THE CASE OF GH. BRAŞOVEANU BETWEEN "MENTAL ILNESS" AND "DISSIDENCE". The present study aims at defining the concept of "dissident" from the standpoint of the intersection between the discourses of various normalization, surveillance and repression institutions (psychiatric institutions, state security, militia) specific to communist Romania, and also from the point of view of a lesser known but remarkable character who assumed and internalized these discourses in the mid-70s: George Braşoveanu. Starting from the case of Braşoveanu, diagnosed by psychiatrists of that era as suffering of "paranoid delusions" and admitted several times to mental hospitals in the country, the present study aims to explore the relationship between "mental illness" and "dissent" in the construction of marginalization/social exclusion in communist Romania: the passion of a man for religion is diagnosed as paranoid delusion, and later transformed into political dissidence, which led to Brașoveanu being tried and sentenced to three years in prison. The analysis of new archival sources identified at the Open Society Archives in Budapest or in the archives of the National Council for Studying the

1 *Acknowledgment*: Acest articol a fost realizat în cadrul proiectului de cercetare CNCS-UEFISCDI, proiect nr. PN-II-RU-TE-2012-3-44.

State Security Archives, enable us to document a nuanced relationship between the repressive and psychiatric power in communist Romania.
Keywords: dissident, psychiatry, security, communism, Romania, mental illness.

Narațiunea predominantă privitoare la utilizarea psihiatriei pentru discreditarea și anihilarea dizidenților politici în URSS sau în alte regimuri comuniste din Europa de Est acreditează ideea transformării „dizidentului” în „bolnav psihic” de către instituțiile represive din statele comuniste, cu largul concurs al unor medici psihiatri dispuși sau mai degrabă forțați să răspundă comandamentelor politice (Bloch și Reddaway 1977; Bloch 1978; Bloch şi Reddaway 1985; Fulford, Smirnow şi Snow 1993; Fitzpatrick 1991; Voren 2010). Cazul celebru al dizidentului Vladimir Bukowski, cel care a denunțat în anii 1970 instrumentalizarea psihiatriei pentru anihilarea vocilor critice din URSS, contribuind decisiv la condamnarea folosirii psihiatriei în scopuri politice la Congresul al VI-lea de Psihiatrie de la Honolulu (1977) și la adoptarea Declarației de la Hawaii ce definea normele etice ale profesiunii psihiatrice, este exemplar pentru această narațiune (Cătănuș 2014, 49-52). În ceea ce privește utilizarea în scopuri politice a psihiatriei în România socialistă, sunt voci care susțin existența acestor practici și în România comunistă. Cazul dizidentului Vasile Paraschiv, conjugat cu mărturiile și semnalele trase în epocă și ulterior de către psihiatrul Ion Vianu, susținute de alte cercetări, confirmă existența utilizării politice a psihiatriei pentru „neutralizarea”

vocilor critice, ostile regimului (Vianu 2000; Vianu 2009; Adler, Mueller şi Ayat 1993; Cucu și Cucu 2005; Paraschiv 2005).

Pornind de la un alt caz al unui dizident diagnosticat de psihiatri practicanți din acea vreme ca suferind de „delir paranoic” și internat de mai multe ori în spitale psihiatrice din țară, studiul de față își propune să exploreze relația dintre „bolile mintale” și „dizidență” în construcția marginalității/ marginalizării sociale în România comunistă: pasiunea pentru religie a unui om este diagnosticată drept delir paranoid și transformată ulterior în dizidență politică, respectivul fiind judecat și condamnat la trei ani de închisoare. Studiul se concentrează asupra definirii unui „dizident” la intersecția discursurilor instituțiilor de normalizare (diverse instituții psihiatrice), supraveghere și represiune din România comunistă (Securitatea Statului, Miliția), dar și a asumării și interiorizării acestui discurs de către un personaj mai puțin cunoscut, dar care s-a remarcat prin acțiunile sale de la mijlocul anilor ’70: Gheorghe Braşoveanu.

Dizidența lui Gh. Brașoveanu a fost amintită, fără a fi discutată în detaliu, în capitolul dedicat Sindicatului Liber al Oamenilor Muncii din România (SLOMR) din studiul Anei Cătănuș dedicat formelor de dizidență din România anilor 1970-1980, studiu care constituie o importantă resursă pentru cercetarea de față (Cătănuș 2014, 112-119). Analiza unor noi surse arhivistice identificate la Open Society Archives din Budapesta (OSA 1, OSA 2) sau în arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (dosare de urmărire informative, declarații de anchetă și depozițiile din timpul procesului) ne permite documentarea unei relații mai complexe între puterea represivă și cea

psihiatrică în România comunistă. Vom începe cu câteva repere conceptuale și istorice pentru a lămuri sensul termenilor de „dizidență” și de „boală mintală” în context istoric și istoriografic. Apoi, vom trece la prezentarea cazului lui Gh. Brașoveanu, reflectat în documentele întocmite de Securitate și de diferite instituții psihiatrice.

Despre dizidență: definiții, cronologii, caracteristici

Mișcările de dizidență se diferențiază de alte mișcări de reformă/opoziție/rezistență la realitățile sociale și politice ale regimurilor comuniste din URSS și Europa de Est și prin aceea că au luat naștere în contextul politic general al destalinizării, articulându-se și dezvoltându-se în condițiile juridice create prin semnarea actului final de la Helsinki (1975) (Petrescu 2013, 21, 25; Cătănuș 2014, 35). Semnat de 35 de state, printre care și URSS și alte state comuniste din Europa, acest act prevedea o serie de articole referitoare la problematica drepturilor omului, prin care statele semnatare ale Actului final de la Helsinki se obligau să asigure libertățile fundamentale ale indivizilor (ca de exemplu libertatea de gândire, conștiință, religie, credință, fără deosebire de sex, rasă sau limbă). Semnarea acestui acord și a altor tratate internaționale privitoare la respectarea drepturilor omului de către statele comuniste din Europa a dat posibilitatea articulării discursurilor critice, reformiste, contestatare, într-un continuu semantic și textual al „dizidenței” (Cătănuș 2014, 33-35).

Dizidența din URSS și celelalte țări comuniste ale Europei de Est a reunit „o serie de manifestări, de la dizidența literară/artistică, mișcarea pentru afirmarea identității naționale, până la mișcarea pentru respectarea drepturilor religioase sau aceea pentru drepturile omului" și „a avut un rol semnificativ nu numai în expunerea publică a abuzurilor puterii comuniste, ci și în crearea și propagarea unor modele de gândire alternativă la nivelul societății" (Cătănuș 2014, 33). O „constelație de istorii personale" (Cătănuș 2014, 20), dizidența reunește reflecții, acțiuni, scrieri și cuvântări publice ce s-au articulat, fragmentar și limitat, în „încercări de creare a unui spațiu viabil pentru schimbarea politică" (Falk 2003, 313). În condițiile în care „politicul" cuprindea până aproape de contopire întreg „socialul", acțiunile de contestare/opoziție/dizidență s-au manifestat în diferite sectoare ale vieții sociale: în mediul religios, în cel economic, în cel al științei și tehnicii, în mediul literar-intelectual, în viața de partid sau în mediul minorităților etnice (Cătănuș 2014, 21-22), reunind totodată diferite opțiuni ideologice.

Un factor foarte important în dinamica mișcărilor de dizidență față de regimurile comuniste din Europa l-a constituit relația cu mass-media occidentală (Petrescu 2013, 19, 24), mai ales cu „posturile de radio din 'lumea liberă': Vocea Americii, BBC, Deutsche Welle, Radio Europa Liberă" (Cătănuș 2014, 30). Această interfață informațională a jucat un dublu rol: pe de o parte a făcut cunoscute diferite cazuri și cereri de dizidență în Occident, ceea ce a contribuit la prevenirea unor acțiuni drastice de represiune (Petrescu 2013, 21). Pe de altă parte, a fost asigurată astfel „publicitatea"

criticilor aduse și soluțiilor alternative de reconstrucție socio-politică propuse de diferiți dizidenți, în așa fel încât ele ajungeau să fie cunoscute de către „publicul de acasă", cel în primul rând vizat de aceste proiecte (Cătănuș 2014, 30). Mai mult, mass-media occidentală a asigurat și comunicarea și exprimarea solidarității între diferite grupuri dizidente din lagărul socialist, contribuind la cristalizarea dizidenței ca fenomen transnațional de critică și reformă social-politică (Petrescu 2013, 20).

Termenul de „dizident" nu este lipsit de ambiguitate și nu are o genealogie simplă.

El a fost creat de mass-media occidentală pentru a defini identitatea de grup a celor care, tot mai numeroși, criticau diferitele regimuri comuniste și propuneau soluții alternative. Inițial folosit doar pentru a denumi alternativele la linia oficială a partidului venite din cadrul partidelor comuniste aflate la putere, acest termen a ajuns să denumească mai degrabă viziunile reformiste și alternative venite din afara partidelor. „Dizidenții" din lagărul socialist nu au fost neapărat fericiți cu folosirea acestui termen, căci sugera implicit „normalitatea" relațiilor sociale și politice comuniste, pe care ei le criticau (Petrescu 2013, 21-22). Totuși, „dizidenții" și-au acceptat treptat numele, iar figuri emblematice ale dizidenței din URSS și Europa de Est au încercat să îi definească conținutul: dizidenți erau cei care gândeau liber, non-conformist și aveau curajul de a exprima public ceea ce gândeau (Vladimir Bukowski, Roy Medvedev) (Petrescu 2013, 23). Václav Havel, celebrul dizident din Cehoslovacia, a întărit: dizidenții „își exprimă pozițiile non-conformiste și opiniile critice în mod public și

sistematic" (citat în Petrescu 2013, 23), îi interesează binele public și cauzele colective care merg dincolo de interesele lor personale imediate și specifice. Cea mai importantă trăsătură a identității de grup a dizidenților era capacitatea de oferi în public soluții alternative la statu-quoul regimurilor comuniste (Petrescu 2013, 23-24).

„Dizidența" scapă așadar explicațiilor facile, fiind definită într-un joc al oglinzilor mișcătoare ale mass-mediei occidentale, interiorizată de actanți în condițiile de risc implicate de contestarea regimurilor politice din URSS și diferite țări ale Europei de Est. Ca definiție de lucru pentru studiul de față și ținând cont de cele expuse mai sus, să spunem că „criticul", „contestatarul", „opozantul" devine „dizident" în momentul în care își exprimă criticile și alternativele la regimul politic și social în mod public, făcând uz de mijloacele oferite în mass-media occidentală, ceea ce îi asigură vizibilitate și prezumtiv protecție, în contextul post-Helsinki. Identitatea dizidentului e una fluidă, creată de media, amplificată de instituțiile represive ale regimului și interiorizată de actant ca o „tehnică a sinelui" și strategie de protecție în întreprinderea plină de riscuri la care acesta s-a angajat.

Legislația „bolnavului mintal periculos": Decretul 12/1965

În construirea cazului Gh. Brașoveanu, documentele Securității (Dosar I 105864, vol. I, f. 76, f.107; vol. II, f. 90) sau ale instituțiilor psihiatrice (Dosar I 105864, vol. II, ff. 4-20) au făcut de mai multe ori referire la decretul 12/1965. Decretul

12/1965 privind îngrijirea bolnavilor mintali periculoși a fost publicat în Buletinul Oficial nr. 4/27 ianuarie 1965 și a funcționat ca principal cadru legislativ pentru boala mintală până în 1980, când a fost înlocuit de decretul 313/1980.

Nu vom intra în cele ce urmează în discuții privind „obiectivitatea” bolii mintale, a tehnicilor și motivelor ce au dus în modernitate la crearea categoriei „bolnavului mintal” în procesele simultane de medicalizare și de formare a statului modern și a unor (noi) tehnici de guvernare, căci acest subiect a fost tratat pe larg și convingător de către cercetători marcanți din perioada postbelică, precursori sau promotori ai anti-psihiatriei precum Michel Foucault, Thomas Szasz, David Cooper, R.D. Laing (Laing 1960, Szasz 1961, Cooper 1967, Foucault 1962, Foucault 1972).

Vom face doar câteva remarci pe marginea Decretului 12/1965 și a implicațiilor mai largi pentru relația dintre puterea psihiatrică și cea represivă din România comunistă. Decretul 12/1965 abrogă și înlocuiește Legea asupra alienaților din 1894 și Regulamentul ei de funcționare din 1896 cu modificările ei ulterioare. Prevederile din 1894 și 1896 (calchiate după legea franceză a alienaților din iunie 1938) și cele privitoare la „defectivi” din Legea Sanitară și de Ocrotire din iulie 1930, anume secțiunea Asistența defectivilor (Lege 1894, Regulament 1896, Lege 1930) tindeau către stabilirea unui „statut al bolnavului mintal” (Buda 2006, 225), a drepturilor sale civile, a procedurilor de internare și externare ale „alienatului” sau „defectivului”. Aceste legi aveau prevederi aplicabile tuturor celor diagnosticați ca „alienați”/bolnavi/infirmi mintali, fie ei „periculoși lor sau celor din jurul lor”, fie ei „alienați criminali”, fie internați la

cererea unor persoane particulare sau autorități publice. Dacă aceste prevederi legale conturau un cadru destul de nuanțat, ce încearcă să acopere o multitudine de situații posibile și să îl apere pe cel diagnosticat ca „bolnav psihic" măcar formal de posibilele abuzuri ale autorităților publice, ale medicilor și aparținătorilor, decretul 12/1965 este unul care acoperea numai situația „bolnavilor psihici periculoși", ca și cum aceste prevederi ar fi epuizat toate cazurile de boală psihică. Decretul 313/1980, care a abrogat și înlocuit decretul 12/1965, a reglat din nou numai situația „bolnavilor psihici periculoși". Acest ultim decret a fost abrogat abia în 2002, cu prilejul adoptării în 2002 a Legii sănătății mintale și a protecției persoanelor cu tulburări psihice (Lege 2002), prima din perioada postbelică ce asigura un cadru mult mai generos conceptualizării și tratării bolii mintale.

În comparație cu legislația precedentă, Decretul 12/1965 a insistat asupra caracteristicilor bolnavilor periculoși. Erau considerați periculoși acei „bolnavi mintali care, din cauza stării de tulburare în care se află: a. pun în pericol sănătatea sau integritatea lor corporală, ori a altora, sau pot săvârși, în mod iminent, alte fapte grave prevăzute de legea penală, sau b. tulbură, prin manifestările lor, în mod repetat și grav, condițiile normale de viață și de muncă ale altora." (Decret 12/ 1965, art. 2)

Periculozitatea bolnavului mintal era definită nu în termeni medicali, ci în termeni normativi („condiții normale") sau juridici („legea penală"). Este semnificativ că „bolnavul mintal periculos" nu era definit numai prin prisma faptelor săvârșite și sancționate de legea penală, ci și din perspectiva faptelor sale probabile și viitoare.

Internarea pentru tratament a unui „bolnav mintal periculos" și încetarea ei putea fi dispusă numai de instanța de judecată, dar internarea provizorie putea fi dispusă de procuror sau în cazurile de urgență direct de organele sanitare, urmând să fie supusă ulterior controlului instanțelor judecătorești (Decret 12/1965, art. 2, Hot. 1965, art. 7). În cazul în care internarea se făcea direct de către organele sanitare, acestea aveau obligația ca în maximum 5 zile să anunțe procurorul și să îi ofere toate datele cazului (Decret 12/1965, art. 27).

În afara solicitării venite din partea unei instituții sanitare, procurorul se putea sesiza din oficiu sau putea răspunde unei alte sesizări „asupra existenței unei persoane din a cărui comportare s-ar putea deduce că este un bolnav mintal periculos" (Decret 12/ 1965, art. 9). Sesizarea organelor sanitare sau a procuraturii putea veni din partea membrilor de familie sau a oricăror altor persoane care venind în contact cu respectiva persoană ar sesiza nereguli de comportament: „Membrii majori ai familiei care locuiesc în mod obișnuit cu *o persoană din a cărei comportare s-ar putea deduce că este un bolnav mintal periculos*, precum și cei care vin în contact permanent la domiciliu sau la locul de muncă cu o asemenea persoană sunt obligați să anunțe de îndată organele sanitare sau pe procuror" [s.n.] (Decret 12/1965, art. 4). Formularea evazivă mai sus subliniată și obligativitatea anunțării procurorului sau organelor sanitare facilitau abuzurile împotriva unei persoane indezirabile social sau politic.

După primirea sesizării sau autosesizării, procurorul trecea la evaluarea cazului, scop în care procurorul putea solicita organelor de miliție găsirea unor informații

suplimentare cu privire la respectiva persoană (Decret 12/1965, art. 9, Hot. 1965, art. 7). Miliția era omniprezentă în întreaga procedură: „Organele miliției sunt obligate să acorde concursul pentru identificarea, prezentarea la instituțiile sanitare, transportul și internarea bolnavilor mintali periculoși, precum și pentru culegerea datelor necesare completării fișelor medico-sociale ale acestora" (Hot. 1965, art. 3).

După efectuarea acestor cercetări suplimentare și numai atunci când concluziile examinării medicale obligatorii indicau necesitatea internării provizorii, procurorul putea dispune o asemenea măsură (Decret 12/1965, art. 9, art. 11, Hot. 1965, art. 7).

Este important de subliniat, în acest moment, că din punct de vedere legal și instituțional, Securitatea Statului nu putea interveni direct în procedura de internare a unui „bolnav psihic periculos". Sesizarea procuraturii, prin care începea procedura de internare, putea veni din oficiu, din partea organelor sanitare, a membrilor familiei, a persoanelor cu care respectiva persoană venea în contact. Totodată, o persoană putea fi internată direct numai de către organele sanitare și numai în cazurile de urgență. Deși Decretul 12/1965 facilita posibilitatea internării non-voluntare, printr-un larg concurs al cetățenilor și al diferitelor instituții ale statului (Miliția, procuratura, angajatorul, instituțiile sanitare), Securitatea ca instituție nu era formal implicată în această procedură. În cazul lui Brașoveanu, vom vedea însă cum Securitatea avea capacitatea organizațională și inițiativa acțiunilor prin care un cetățean incomod dar pașnic devenea un „bolnav psihic periculos".

„Cazul” Gheorghe Brașoveanu

Pentru a înțelege traseul biografic a lui Brașoveanu și motivele pentru care acesta a fost luat în evidență de Securitatea Statului, vom prezenta şi examina, mai întâi, cele mai relevante date biografice și modul în care Securitatea a ales să construiască și să gestioneze cazul său. În cea de-a doua parte, vom reconstitui procesul de transformare în „bolnav psihic” a unui potențial „element periculos”, iar în ultima parte vom analiza măsurile luate de Gheorghe Braşoveanu pentru a scăpa de stigmatul „bolii mintale, anume intrarea sa într-o dizidență asumată (prin aderarea la Mișcarea Goma și înființarea SLOMR), precum și consecințele acestor acțiuni de „reabilitare” (arestarea și procesul din 1979).

Deși pe numele lui Gheorghe Braşoveanu există mai multe dosare de urmărire informativă întocmite de Securitate în anii ’70-’80, acestea conțin date biografice destul de sumare. O parte dintre ele se găsesc în așa-numitele „povestiri despre sine”, adică „ceea ce oamenii scriu sau spun despre ei înșiși” (Fulbrook 2011, V), produse în timpul anchetei penale la care a fost supus după arestarea lui din 10 martie 1979 și în cursul procesului din aprilie același an.

Un spirit recalcitrant, dar fără antecedente politice majore

Din acestea aflăm că Gheorghe Braşoveanu s-a născut la 17 iulie 1915 în comuna Rocşoreni, județul Mehedinți (Dosar

I 105864, vol. I, 4), dar și că după cel de-al Doilea Război Mondial a terminat Academia de Studii Comerciale din București. Un memoriu din iulie 1978, confiscat de Securitate de la domiciliul părintelui Gheorghe Calciu-Dumitreasa, prezintă o serie de informații cu caracter autobiografic despre traseul său de dinainte de 23 august 1944. Conform informațiilor din acest document, la vârsta de trei ani a rămas orfan de ambii părinti, iar copilăria și adolescența le-a petrecut în mai multe orfelinate. Încă din perioada școlii generale, își atribuie inițiativa unor „mișcări revendicative” menite să conducă la „îmbunătățirea condițiilor de trai ale orfanilor de război care aveau ca rație 18 lei pe zi, în timp ce studenții din alte cămine primeau 60”. El evidențiază faptul că drept urmare a acestor acțiuni a fost îndepărtat în două rânduri din căminele de orfani în care locuia. Prima dată în 1934 în Sibiu, iar a doua oară în 1939 pe când se afla în București. Braşoveanu arată că o altă consecință a acestor acte a reprezentat-o etichetarea lui drept „marxist”, identitate pe care o respingea însă în 1978. Susținea că în acei ani nu „avea nicio legătură cu aceste mișcări militarizate și totalitare, având aversiune față de ele” (Dosar 12, 164). Referitor la experiențele din căminele de copii și viața de orfan, Gheorghe Braşoveanu susținea în timpul procesului său din 1979 că acestea l-au înzestrat cu un „sentiment de dreptate […] ceva mai dezvoltat decât la alții” (Dosar 12, 164).

O „notă-extras” din dosarul său de pensii reproduce principalele date care interesau Securitatea în 1979. Potrivit acesteia, în cursul anului 1941 a lucrat la Serviciul Cenzurii Corespondenței Externe din cadrul Marelui Stat Major, iar între 15 iulie 1941 și 21 februarie 1943 a fost concentrat pe front.

După această dată a avut mai multe funcții administrative în cadrul unor instituții de stat, printre care și la Editura Academiei RSR, unde a lucrat între iunie 1955 și ianuarie 1957 (Dosar P 766, vol. I, 214). Odată intrat în vizorul Securității, ofițerii de Securitate au fost interesați să identifice în trecutul său anumite antecedente politice, cum ar fi calitatea sa de membru al unor organizații politice considerate aprioric drept ostile. Un astfel de trecut ar fi reprezentat pentru angajații instituției represive o explicație pentru acțiunile sale din perioada regimului comunist. Totuși, în urma acestor eforturi de a documenta trecutul lui politic, singura informație obținută era că după 23 august 1944 ar fi fost „membru PNȚ" (Dosar I 105864, vol. I, 77).

Inspector financiar și propovăduitor religios: intrarea în vizorul Securității

Instalarea regimului comunist în 1948 coincide pentru Gheorghe Braşoveanu cu o hotărâre ce va avea ulterior semnificative consecințe pentru parcursul său biografic. Astfel, într-o declarație din 1977, dată Securității în legătură cu adeziunea sa la „Mișcarea Goma", menționează că din 1948 a început să citească intens Biblia și alte publicații religioase, „ajungând la concluzia că viața nu poate fi explicată în afară existenței lui D-zeu" (Dosar I 105864, vol. II, 27). Pornind de la aceste lecturi, și-a creat propriul sistem de interpretare a evenimentelor contemporane care avea ca bază „Cartea lui Daniel". Cel mai probabil, toate aceste interpretări nu le-a făcut cunoscute imediat, ci doar la sfârșitul anilor '60, într-un

context de relaxare ideologică și de aparentă dizidență a României în cadrul blocului sovietic. În această perioadă, Brașoveanu avea un post de conducere în cadrul Ministerul Industriilor și Construcțiilor de Mașini, ceea ce îi facilita frecvente vizite în interes de serviciu prin țară. Cu aceste ocazii, el a susținut primele sale intervenții publice în timpul cărora și-a făcut cunoscut propriul sistem prin care vedea lumea și interpreta evenimentele contemporane.

O notă a unei întreprinderi de stat din Oradea inspectate de Gheorghe Braşoveanu îl aduce pe acesta în atenția Securității, reproducând și câteva dintre ideile vehiculate de el. Ulterior, informări similare aveau să parvină și din partea Inspectoratului Județean de Securitate Bihor. Potrivit notei, în noiembrie 1969, „Uzina « Înfrățirea »" din Oradea „a fost controlată pe linie financiară de către o echipă din corpul de control financiar" condusă de către Gheorghe Braşoveanu. După terminarea controlului financiar, acesta a cerut personalului din cele două servicii inspectate să vină în biroul contabilității pentru a le spune „câteva cuvinte de mulțumire". Informarea redactată insistă că la această întrunire au participat numai femei. Pe acestea ar fi încercat să le convingă de necesitatea de a crede în Dumnezeu, vorbindu-le însă și despre Apocalipsă și cele patru fiare menționate în Cartea lui Daniel: „balaurul cu 10 capete, cu 4 capete etc. pe care le-a personificat în state ca: Anglia, Japonia, Germania, Rusia, în șef[i] de state ca Hitler, Stalin" (Dosar I 105864, vol. I, 5). Revenit în București, a fost convocat de către șeful Serviciului Personal al Ministerului Industriilor și Construcțiilor de Mașini pentru a detalia episodul din Oradea. Într-o „comunicare culturală", redactată pe

patru pagini, și-a expus propriile convingeri religioase. Mesajul central prezentat era următorul:

> „Ideile mele religioase reprezintă convingeri puternice asupra caracterului lor de adevăr imuabil și etern. În esență, ele exprimă credința în: Dumnezeu, în calitatea sa de Creator al Universului și al vieții, precum și în misiunea culturală și socială a trimișilor săi: Moise, care a dat omenirii legea morală – Decalog – și Isus Cristos, care și-a dat viata pe cruce pentru… crima de a fi învățat pe oameni: iubirea, ajutorarea și iertarea greșelilor." (Dosar I 105864, vol. I, 8)

„Comunicarea culturală" conținea însă mai multe informații care au atras atenția Securității, după cum reiese din sublinierile ofițerilor. Printre acestea se numărau menționarea experimentului comunist, iraționalitatea unora dintre „concluziile" lui Engels și Marx:

> „De peste 50 ani, omenirea experimentează, a pus în practică, în viața oamenilor – impusă de sus – morala comunistă, cu abandonarea criteriului moral bine sau rău, a legii lui Moise, a decalogului și a învățăturilor de: iubire, altruism, ajutorare și iertare a greşelilor, date de Isus Christos și combaterea credinței în Dumnezeu Creatorul universului. […] Este inexplicabilă şi irațională concluzia lui Marx şi Engels că, la boala societății capitaliste – mizeria provocată oamenilor muncii prin furtul – plusvaloarea – executată de burghezie remediul este… ateismul!! La asemenea boală, logic era remediul de confiscare – naționalizare şi închiderea celor recalcitranți dintre răufăcătorii burgheziei; remediul era de realizare a unei opere de dreptate, de întărire a legii morale nescontată de burghezie, în nici un caz de combatere a legii morale a lui Dumnezeu, Moise şi Christos,

> prin a căror nesocotire s-a ajuns la formarea marilor averi, prin silnicii şi furturi." (Dosar I 105864, vol. I, 9-10)

În finalul acestei „comunicări", Brașoveanu şi-a arătat disponibilitatea de a iniția un dialog cu cei care doreau să cunoască „adevărurile biblice", încheind excursul cu precizarea că nu era membru al vreunei secte: „Țin să precizez că nu fac parte din nicio sectă religioasă; că detest sectele şi pe autorii lor; că lupt pentru unitatea şi întărirea bisericii lui Christos, față de care am o nețărmurită dragoste, considerație şi respect" (Dosar I 105864, vol. I, 11). Începând din acest moment, necesitatea unui dialog public despre Dumnezeu va deveni una dintre temele centrale ale scrisorilor şi memoriilor pe care le va trimite Gheorghe Braşoveanu diferitelor instituții. Deşi acestea nu s-au arătat receptive la solicitările sale, ele au suscitat interesul Securității. În aceeaşi lună în care Brașoveanu scria „comunicarea culturală", Direcția a II-a a Consiliului Securității Statului a hotărât la 19 ianuarie 1970 „deschiderea unei mape de lucru asupra numitului Braşoveanu Gheorghe". Scopul menționat în document îl reprezenta verificarea „activității sus-numitului, a relațiilor sale şi dacă nu cumva suferă de vreo afecțiune mintală" (Dosar I 105864, vol. I, 4v). Şefului Biroului 2 – structura de Securitate care a întreprins verificarea lui Gheorghe Braşoveanu – le-a cerut subordonaților săi ca pe lângă „stabilirea activității duşmănoase pe care Braşoveanu Gh. o desfăşoară, natura acestei activității", să se stabilească şi „dacă nu cumva desfăşoară astfel de activitate împreună sau dirijat de alte persoane" (Dosar I 105864, vol. I, 4). Data până la care ofițerii

de Securitate trebuiau să documenteze cazul a fost fixată pentru 20 martie 1970. Din parcurgerea documentelor create, reiese că în cazul Brașoveanu, Securitatea avea în minte două posibile explicații: acțiunile lui Brașoveanu erau rezultatul 1. fie al unei *afecțiuni psihice*, 2. fie al unei activități de grup. Toate acestea aveau un singur scop: „anihilarea”, conform termenilor utilizați în epocă, a unui real sau prezumtiv duşman pentru siguranța şi securitatea internă a regimului comunist.

La 17 martie 1970, ofițerii care au primit misiunea documentării cazului au indicat într-un raport concluziile verificării lui Brașoveanu prin mapa de lucru. Cu această ocazie, au fost avansate şi primele măsuri ce urmau să fie luate împotriva lui Gheorghe Braşoveanu. Ofițerii stabiliseră că în timpul deplasărilor de serviciu „desfăşoară o intensă activitate de propagandă religioasă cu caracter duşmănos”, avea răbufniri duşmănoase „la adresa conducerilor bisericii” (Dosar I 105864, vol. I, 3). La originea acestor etichetări, în afară de predica ținută în noiembrie 1969 în Oradea, se aflau şi alte „manifestări” ale sale. Printre acestea, este menționată o „conferință” ținută în Cluj în data de 1 februarie 1970. Securitatea arată că Gheorghe Braşoveanu a vorbit atunci în fața a 200 de persoane până când un ofițer de miliție a venit şi l-a luat la secție (Dosar I 105864, vol. II, 23v). Propunerile Securității indicate în raportul din 17 martie 1970 erau:

„Să fie informată conducerea centralei industriale pentru a lua măsuri în scopul încadrării lui într-o funcție care să nu-i permită deplasări în teritoriu – sau scoaterea din centrală. Să fie chemat şi avertizat de către organele noastre că activitatea religioasă ce

o desfăşoară contravine intereselor statului nostru. Închiderea mapei de lucru şi luarea elementului în baza de lucru." (Dosar I 105864, vol. I, 3)

Informații suplimentare despre măsurile întreprinse ulterior împotriva lui Gheorghe Braşoveanu apar în Nota de studiu referitoare la cazul „Predicatorul", numele conspirativ care îi fusese atribuit de către Securitate. În cuprinsul ei sunt indicate şi posibile sancțiuni penale de care era pasibil. Potrivit acestui document:

„Faptele săvârşite de el sunt prevăzute şi pedepsite de art. 237 CP şi poate fi tras la răspundere penală, urmărirea penală în acest caz fiind în competența organelor de miliție. Sunt de părere să fie chemat şi avertizat de organele noastre. Să-i pună în vedere că dacă în viitor nu va înceta cu defăimările sale va fi trimis în judecată. Să i se arate că este liber să creadă, dar legile statului nostru interzic tulburarea liniştii publice şi defăimarea autorității, şi instituțiilor statului" (Dosar I 105864, vol. I, 1)

Primele internări în spitale psihiatrice: 1970, 1972

Dintr-o adnotare din 10 aprilie 1970 realizată pe acest document reiese că această primă interacțiune a lui Gheorghe Braşoveanu cu Securitatea s-a încheiat cu o avertizare, însă povestea menționată de documentele întocmite de instituția represivă sunt incomplete. Ele nu lasă să se întrevadă şi ce alte măsuri au mai fost luate împotriva lui. Fişele medicale existente în dosarele de urmărire informativă sau de anchetă penală ale lui

Gheorghe Braşoveanu, precum şi declarațiile sale din timpul procesului, suplinesc această carență a documentelor Securității.

Potrivit fişelor sale medicale, între 10 aprilie şi 24 mai 1970, Gheorghe Braşoveanu a fost pentru prima oară internat la Spitalul nr. 9. Deşi nu este menționată instituția care a dispus această internare sau cine a avut inițiativa în acest caz, din alte documente aflate în dosarele lui Gheorghe Braşoveanu de urmărire informativă reiese că această internare s-a produs la intervenția Securității şi doar după ce Braşoveanu şi-a expus ideile şi convingerile sale religioase în mod public şi în fața unui auditoriu relativ numeros. Securitatea a ales să acționeze prin intermediul organelor de Miliție şi a conducerii de la locul de muncă al lui Gheorghe Braşoveanu: „De la miliție a fost înştiințat Ministerul Industriei Constructoare de Maşini şi ca atare a fost « suspendat » în prima lună. A urmat trimiterea [lui Gheorghe Braşoveanu] la Spitalul nr. 9 la data de 10 aprilie 1970 (după conferința de la 1.02.1970 de la Cluj)" (Dosar I 105864, vol. II, 23v). Parcurgerea fişelor medicale indică faptul că acea suspendare însemna de fapt „concediu medical" pe care l-a avut până la 10 aprilie 1970, dată de la care fost internat la Spitalul nr. 9. Doctorul care l-a consultat pe Brașoveanu în acea perioadă, şi care, după cum indică documentele Securității, era informator al acestei instituții, i-a pus diagnosticul de „psihopatie paranoică". În acelaşi timp, acest medic a eliberat şi un „bilet de internare [pentru] Spitalul nr. 9" (Dosar I 105864, vol. II, 9) pe numele lui Gheorghe Braşoveanu. Totodată, această primă internare a fost dispusă în baza prevederilor Decretului 12/1965, după cum rezultă dintr-o Fişă personală care i-a fost redactată de către Securitate la 13 mai 1976. În aceasta se menționează

următoarele: „Din evidenţele Policlinicii de expertiză a capacităţii de muncă rezultă: « bolnav mintal periculos », i s-a aplicat în anul 1970 prevederile De. 12/1965" (Dosar I 105864, vol. II, 21v).

Despre prima internare a lui Brașoveanu mai există o informație într-un Raport al Direcției I a Ministerului de Interne din 8 martie 1977 către Inspectoratul de Securitate al Municipiului Bucureşti şi care a fost produsă după ce Gheorghe Braşoveanu a aderat la „Mişcarea Goma". Din pasajul referitor la această primă internare reiese că în perioada cât s-a aflat la Spitalul nr. 9, Brașoveanu era vizitat săptămânal de către medici şi studenţi mediciniști, care veneau să-l „audieze", iar la externare a fost „rugat" să nu mai vorbească peste tot, recomandându-i-se să se pensioneze pe motivul că era „nebun". După externare, Gheorghe Braşoveanu a apelat la doctorul Victor Cremene, emigrat între timp în Statele Unite, care „a stabilit că nu e nebun". Reîncadrat în aceeaşi funcție la locul său de muncă, Brașovenu a fost trimis inițial în alte vizite de lucru, însă a fost rechemat şi mutat la Uzina de Mecanică Fină într-un post care nu-i mai permitea deplasări prin țară în interes de serviciu (Dosar I 105864, vol. II, 23v). Astfel, măsurile dispuse de conducerea instituției unde lucra erau în conformitate cu cele propuse la 17 martie 1970 de angajații Securității.

Despre cuvântările ținute de Brașoveanu în diferite ocazii şi scrisorile sale trimise în anii 1969-1970, acțiuni care au condus la prima internare în Spitalul nr. 9, merită subliniat faptul că ele nu erau vădit îndreptate împotriva regimului comunist, deşi anumite informații susținute puteau fi interpretate ca atare. Misiunea principală pe care

şi-o asumase Gheorghe Braşoveanu era organizarea unui dialog care să se desfăşoare sub conducerea Partidului Comunist: el nu contesta astfel rolul conducător al partidului, cerând în schimb o serie de măsuri care să conducă la apariția unui „comunism creştin”. Acest „comunism creştin” era considerat de Brașoveanu drept singurul regim „umanitar, liberal, democratic şi în stare de a asigura realizarea idealurilor comuniste”. În acelaşi timp, în scrisorile şi cuvântările sale de la începutul anilor ’70, Iisus Christos este menționat ca fiind „cel mai mare comunist din lume”. Totodată, Brașoveanu califica teoriile ateiste lipsite de fundament ştiințific, solicitând şi „încetarea propagandei ostile împotriva religiei”. În scopul solicitărilor sale de organizare a unui dialog, de încetare a propagandei împotriva religiei, Brașoveanu încerca să evidențieze că ideile de echitate, moralitate, făurire a unei societăți mai bune şi mai drepte, egalitate şi internaționalism nu-i aparțineau lui Karl Marx, ci lui Iisus Christos. Totuşi, în scrierile sale se întâlnesc şi unele idei care puteau fi interpretate ca fiind explicit critice, anume că „viața în marxism este mult mai grea decât în capitalism”, ceea ce clama în opinia sa recunoaşterea dreptului la grevă şi proteste (Dosar I 105864, vol. I, 5-11). Cu toate acestea, au contat doar interpretările politice ce au fost date acțiunilor, cuvântărilor şi scrisorilor sale de către Securitate, care l-a considerat pe Brașoveanu un ins potențial periculos şi l-a construit ca atare în dosarele ce i-au fost deschise.

1976, din nou în atenția Securității. Alte internări la psihiatrie

Cazul lui Gheorghe Braşoveanu a revenit în atenția Securității la începutul anului 1976. Până la această dată, documentele mai consemnează un singur episod care a fost cel mai probabil o consecință a afirmării publice a credințelor sale. În octombrie 1972, a fost internat din nou la Spitalul nr. 9. Într-o declarație din 16 martie 1979, dată în timpul anchetării sale de către Securitate, Brașoveanu susținea că această internare a fost făcută la „insistența directorului Voiculescu din Centrala Industrială Electronica şi Tehnica Vidului, sub amenințarea că voi fi concediat dacă nu mă pensionez pe caz de boală, am fost nevoit să mă internez din nou în spital pentru a 2-a oară" (Dosar I 105864, vol. IV, 112). În urma acestei internări, el a fost pensionat medical cu 5 ani înainte de termenul legal (Dosar I 105864, vol. II, 23v).

Motivele pentru care cazul său a reintrat pe agenda de lucru a Securității în 1976 sunt prezentate într-un plan de măsuri în dosarul de urmărire informativă Branişte, noul nume conspirativ atribuit lui Gheorghe Braşoveanu, care a fost întocmit la data de 20 aprilie 1976. Conform acestui plan, la originea deschiderii dosarului se aflau o serie de materiale care indicau faptul că „Braşoveanu Gh. are manifestări tendențioase şi ostile fenomenelor care se produc în lume şi în special în țările socialiste", neindicându-se însă despre ce fenomene era vorba. Principalul obiectiv al Securității îl reprezenta „prevenirea unor acțiuni de natură a aduce atingere Securității Statului" (Dosar I 105864, vol. I, 77). În acest sens, au fost propuse mai multe măsuri operative:

verificări la domiciliul lui Gheorghe Braşoveanu cu scopul de „a stabili date suplimentare în legătură cu concepțiile şi comportarea sa", urmărirea activităților sale, identificarea persoanelor cu care relaționa, dar şi pentru a vedea cum era „caracterizat de vecini". De asemenea, s-au mai propus „încadrarea sa informativă la domiciliu", ceea ce însemna instalarea de tehnică operativă în locuință, interceptarea corespondenței, „realizarea unei combinații pentru a se intra în posesia unui material cu conținut ostil redactat de « Branişte » şi adresat unor persoane şi instituții din Bucureşti", verificarea intervenției sale în cadrul conferinței organizată în februarie 1976, precum şi a persoanelor cu care se afla în legătură în Cluj şi Dolj. O adnotare a unui ofițer de Securitate cerea celor care au fost împuterniciți cu urmărirea lui Gheorghe Braşoveanu să verifice dacă din punct de vedere sanitar nu ridică problema încadrării în măsuri de siguranță conform art. 114 din Codul Penal (Dosar I 105864, vol. I, 77fv.). Articolul menționat stipula că atunci „când făptuitorul este bolnav mintal ori toxicoman şi se află într-o stare care prezintă pericol pentru societate, se poate lua măsura internării într-un institut medical de specialitate, până la însănătoşire" (CP 1968). Această adnotare poate reprezenta un prim indiciu despre cum înțelegea instituția represivă să soluționeze cazul său.

O prezentare detaliată a motivelor pentru care Gheorghe Braşoveanu a reajuns în atenția Securității, dar şi a măsurilor întreprinse de această dată împotriva lui, sunt prezentate în Nota de analiză a dosarului de urmărire informativă din august 1978. Astfel de analize făceau parte din rutina administrativă a Securității şi aveau două obiective centrale.

Primul era examinarea materialelor documentare obţinute şi a rezultatului măsurilor adoptate împotriva unei persoane urmărite, iar cel de-al doilea îl reprezenta propunerea unor noi măsuri pentru anihilarea potențialului sau realului pericol reprezentat de un ins intrat în vizorul Securității. Din parcurgerea acestui document reiese că principalele motive invocate pentru urmărirea lui Brașoveanu erau afirmațiile lui făcute în mai multe lucrări sau scrisori trimise unor cunoscuți de-ai săi din țară sau străinătate. Printre acestea se numărau ideile cuprinse în lucrarea lui, „Interpretarea profețiilor apocaliptice", în care menționa că de „50 ani, omenirea cunoaşte tirania şi sărăcia sub care geme o treime din omenire" sau afirmațiile dintr-o scrisoare trimisă în aceeaşi lună unui prieten din Franța. În epocă, relațiile unui cetățean român cu unul străin reprezentau un motiv de suspiciune suficient pentru ca împotriva acestuia să fie dezlănțuit un întreg aparat birocratic. Scopul investigațiilor Securității în acest caz îl reprezenta documentarea naturii relațiilor dintre cetățenii români şi cei străini, dacă aceştia desfăşurau activități de spionaj împotriva României sau alte activități considerate în perioadă ca îndreptate împotriva regimului. În scrisoare, Gheorghe Braşoveanu arăta că „După cel de al XI-lea Congres al PCR de la Bucureşti, ni s-a promis – încă o promisiune – că ni se va permite să spunem adevărul, deci s-a recunoscut oficial că până atunci adevărul a fost batjocorit" (Dosar I 105864, vol. I, 75fv).

În optica Securității, un rol important, şi care se va dovedi decisiv pentru soarta lui Brașoveanu, l-a avut şi intervenția sa intempestivă din timpul unei conferințe organizate de Institutul de Botanică în februarie 1976. La

această dată, Brașoveanu a cerut organizarea unui dialog public televizat cu tema „Dumnezeu şi viața”. Ulterior, mai precis în aprilie 1976, el a reluat această propunere în scrisorile trimise „conducerii de partid din țara noastră, conducerii partidelor comuniste din Franța şi Italia, unor personalități şi organizații religioase din țară şi străinătate, unor instituții de ştiință şi învățământ” (Dosar I 105864, vol. I, 75fv). Este important de precizat că demersurile sale nu au găsit niciun ecou în rândul clericilor Bisericii Ortodoxe, chiar şi după ce Braşoveanu s-a adresat patriarhului şi altor înalți prelați.

În timpul acestei noi urmăriri a lui de către Securitate, măsurile luate au constat în obținerea de informații „prin metodele specifice muncii operative”, adică violarea corespondenței private, a scrisorilor expediate de Gheorghe Braşoveanu, precum şi identificarea unor persoane care au participat la conferința din februarie 1976, pentru a afla dacă intervențiile sale aveau un conținut duşmănos sau erau pasibile să se transforme într-o acțiune potrivnică. Astfel, în urma discuțiilor purtate cu unii dintre participanți, Securitatea a luat „declarații de la 3 persoane din care rezultă că Branişte a avut o poziție recalcitrantă, vădit tendențioasă, creând o stare de agitație şi de dezaprobare în rândul auditoriului format din numeroase personalități ştiințifice şi biologice, între care şi un academician” (Dosar I 105864, vol. I,75v). Cele trei persoane menționează în declarațiile lor din 10 iunie 1977 că la conferința ce a avut ca subiect virusologia, s-a ridicat din auditoriu „un tovarăş [...] care pe de o parte comenta o serie de lucruri fără nicio legătură cu problemele trecute în program [s.o.], pe de altă parte nu a ținut cont de discuții” (Dosar I 105864, vol. I, 100). Prima declarație

caracterizează cuvântarea lui Gheorghe Braşoveanu ca fiind ieşită din comun. Cea de-a doua persoană insistă şi ea asupra discursului acestuia, subliniind că nu avea nimic în comun cu tema conferinței. A oferit şi o caracterizare despre vorbitor, dar care se potrivea scenariului Securității. Respectiva martoră declara: „Personal, din incoerența celor spuse de respectivul şi din modul în care punea problemele de biologie, am avut impresia că nu este în toate facultățile mintale, fiind totodată şi destul de recalcitrant. Dat fiind poziția sa în sală s-a creat o stare de agitație şi dezaprobare" (Dosar I 105864, vol. I, f. 103).

Ultima persoană identificată de Securitate caracteriza afirmațiile predicatorului ca fiind „complet denaturate şi ireale". Ca şi precedentul, şi acesta din urmă l-a calificat ca nefiind în „deplinătatea facultăților mintale". În acelaşi timp, ultimul martor indica şi o altă posibilă explicație pentru afirmațiile susținute de acesta, considerând că dacă era în deplinătatea facultăților mintale, atunci acesta era „un propagandist religios". El a mai subliniat şi faptul că în timp ce acesta îşi împărtăşea ideile se făceau „comentarii ironice la adresa vorbitorului" (Dosar I 105864, vol. I, 104-105).

Extrem de relevant este modul în care Securitatea a tranşat cazul lui Gheorghe Braşoveanu, după ce au fost realizate primele investigații şi obținute rezultatele scontate. Scopul central l-a reprezentat construirea de dovezi în vederea încadrării acestuia în prevederile Decretului nr. 12/1965 şi internarea la Spitalul nr. 9. Astfel, se poate afirma că în acest caz, Securitatea a optat pentru procedura cea mai simplă care putea fi luată împotriva celor care intrau în vizorul ei şi care nu implica necesitatea organizării unui proces penal şi a

susținerii printr-un probatoriu ce trebuia administrat în justiție a acuzațiilor din referatele de trimitere în judecată. În consecință, merită reproduse pe larg măsurile luate împotriva lui Gheorghe Braşoveanu, mai ales că acestea sunt descrise cu lux de amănunte:

> „S-a exprimat părerea că « Branişte » nu este în deplinătatea facultăților mintale. Rezultând şi din declarațiile luate că « Branişte » este bolnav mintal, existând pericolul unor acțiuni duşmănoase din partea acestuia, neputându-se soluționa cazul prin măsura de securitate, s-a conlucrat cu organele de miliție în ideea soluționării sale conform decretul 12/1965, prin internarea obiectivului. Solicitându-se relații la Policlinica « Batiştei », a rezultat că « Branişte » (fiind consultat în ziua de 12.06.1976) suferă de « delir sistematizat nehalucinatoriu prelungit ». Cu ocazia controlului, medicul psihiatru a constatat că delirul său paranoic se menține, protestează împotriva unor articole apărute în revista « Magazin » asupra originii vieții. Crede că are competență în biologie, adică acelaşi delir megalomanic [s.n]. În încheiere medicul psihiatru precizează că bolnavul deocamdată nu face acte antisociale iar medicul psihiatru consideră că pentru moment nu este necesară internarea sa. Dacă va ajunge la cereri scrise, audiențe sau reclamații (procesomanie) atunci situația va fi alta şi se va trece la internarea sa de urgență. Întrucât aprecierile medicului psihiatru au avut în vedere starea sanitară a lui « Branişte » fără a se cunoaşte acțiunile sale din luna februarie şi aprilie a.c., care se încadrează în concluziile menționate privind condițiile de internare, prin organele de miliție, s-au prezentat materiale probatorii acumulate de noi (copiile celor trei declarații şi a scrisorii adresate de « Branişte » la Radioteleviziunea română. Pe baza acestor materiale, la data de 3.08.1976, medicul psihiatru care l-a consultat pe « Branişte » în luna iunie a dispus internarea

sa, eliberând formele necesare pentru organele de miliție şi procuratură." (Dosar I 105864, vol. I, f. 76)

Alte documente existente în dosarul de urmărire informativă a lui Gheorghe Braşoveanu indică faptul că această modalitate de soluționare a cazului său aparținuse ofițerilor de securitate şi a fost propusă încă de la începutul urmăririi informative în aprilie 1976. La 23 aprilie 1976, doi ofițeri de Securitate au stabilit două căi prin care urma să fie soluționată cât mai repede noua interacțiune a lui Gheorghe Braşoveanu cu instituția represivă: ultraj şi prevederile Decretului 12/1965:

„Raport,
Din discuțiile purtate cu tov. col. Băjenaru la data de mai sus, în legătură cu Braşoveanu Gh. se desprind două idei care ar putea oferi posibilitatea documentării cazului:

1. Ultraj: dacă putem intra în posesia unui înscris adresat unei persoane din aparatul de stat sau altei persoane, dar cu referire la prima categorie de persoane, în care să se facă aprecieri denigratoare. Se începe UP [urmărirea penală], se constată că este iresponsabil şi se internează.
2. DL 12/1965. Să se obțină date că este periculos prin acțiunile sale (pune în pericol viața unor oameni, bunuri etc.) şi chiar cu privire la viața sa. În aceste situații nu se impune începerea urmării penale" (Dosar I 105864, vol. I, 107).

După cum se poate cu uşurința constata, rezultatul plănuit era acelaşi, anume internarea. Diferă acum doar metoda prin care avea să se ajungă la acest final previzibil. Securitatea a urmărit procurarea unor dovezi, care chiar înainte de a fi fost prezentate doctorului psihiatru, au fost

analizate de un colectiv format din ofițeri de Securitate şi de Miliție la Secția I-a de Miliție în cadrul unei întâlniri în data de 3 august 1976. În timpul ei, s-a decis că cea de-a doua metodă era cel mai uşor de aplicat. Obiectivul central al acestei consfătuiri a fost „definitivarea modului de acțiune în cazul « Branişte »", un alt nume conspirativ atribuit de Securitate lui Gheorghe Braşoveanu. Astfel, cei care au considerat că dovezile, adică scrisorile interceptate de Securitate prin violarea corespondenței lui Gheorghe Braşoveanu, erau suficiente pentru încadrarea în prevederile Decretului nr. 12/1965 au fost membrii acestui colectiv, membri care, mai mult ca sigur, nu dispuneau de pregătirea de specialitate pentru a decide dacă o persoană intra sau nu sub incidența acestui act normativ.

Rolul decisiv al Securității, căreia i-a aparținut „ideea" internării, reiese şi din nota redactată de ofițerii de Securitate după întâlnirea cu colaboratorii lor din cadrul Miliției: „Analizându-se materialele acumulate de noi în vederea documentării, s-a apreciat că sunt edificatoare pentru medicul psihiatru şi pentru organele de procuratură în vederea dispunerii unei măsuri de siguranță asupra lui Branişte". În acest caz, rolul psihiatrului a fost să confirme „diagnosticul" ofițerilor de Securitate: „Luând la cunoştință despre acțiunile lui « Branişte » în luna februarie şi aprilie a.c., medicul psihiatru de la Policlinica Batiștei s-a pronunțat pentru internarea lui « Branişte » eliberând documentele necesare pentru organele de miliție şi procuratură" (Dosar I 105864, vol. I, 91).

Cu documentele eliberate, ofițerii de la Secția I-a de Miliție s-au prezentat în data de 5 august 1976 la Procuratură,

care a dispus luarea de măsuri de siguranță în cazul lui Gheorghe Braşoveanu. În aceeaşi zi, Gheorghe Braşoveanu a fost ridicat de Miliție „şi transportat" la Spitalul nr. 9, unde a şi fost internat, durata spitalizării urmând să fie stabilită de o comisie de medici. Internarea în spital nu a însemnat însă şi sistarea măsurilor operative ale Securității împotriva acestuia, după cum indică propunerile menționate în „Nota de analiză în DUI Branişte" din data de 7 august 1976:

> „Având în vedere situația operativă prezentă în DUI [Dosar de Urmărire Informativă] Branişte, sarcinile propuse în planul de măsuri fiind realizate, propunem următoarele: Lucrarea în continuare prin DUI a lui Branişte până la stabilirea verdictului de către comisia medicală cu privire la perioada de internare, după care se vor face propuneri de încetarea urmăririi informative. Semnalarea lui Branişte la compartimentele 131 (ca fost PNȚ-ist) şi la 510, pentru a-l avea în preocupare pentru perioada următoare (după închiderea DUI). Folosirea în continuare a posibilităților şi cooperarea cu organele de miliție" (Dosar I 105864, vol. I, 76v).

Toate aceste propuneri au fost aprobate la 9 august 1976. Suplimentar, ofițerul superior de securitate a cerut ca Gheorghe Braşoveanu să se afle în spital în data de 23 august 1976: „De acord cu măsurile propuse. În plus luați legătura cu Serv. 120 pentru a ne ajuta la Spitalul nr. 9 ca în perioada lui 23 august acest element să fie în imposibilitatea de a părăsi unitatea spitalicească". La o săptămână de la formularea acestei cerințe, un alt ofițer de securitate a scris pe marginea acestui Plan de măsuri că „tov. lt. col. Tudor de la S. 120 a solicitat tov. dir. Ciupeanu de la Spit. 9, să dispună ca Branişte să nu

părăsească sub nici un motiv spitalul în perioada premergătoare zilei de 23 august. Este internat la Serviciul 2 Clinic (dr. Neicu)" (Dosar I 105864, vol. I, 76v). Internarea din august 1976 nu a fost ultima din acel an.

La 23 septembrie 1976, Brașoveanu a fost din nou internat în Spitalul nr. 9 în baza prevederilor Decretului nr. 12/1965 (Dosar I 105864, vol. II, 19). Totodată, într-o conversație cu doctorul Ionel Cană din ianuarie 1979, Braşoveanu i-a mărturisit acestuia că la 22 noiembrie 1976, pe parcursul desfășurării reuniunii Pactului de la Varşovia în Bucureşti, a fost internat pentru o săptămână la Spitalul nr. 9. El susținea că în timpul ultimei sale internări, Spitalul nr. 9 fusese transformat în întregime într-o adevărată închisoare, unde erau aduşi de Securitate cei considerați periculoşi iar orice altă internare a fost sistată (Dosar I 105864, vol. V, f. 17 fv). Potrivit lui Gheorghe Braşoveanu, singurele persoane internate în Spitalul nr. 9 în noiembrie 1976 au fost cei aduşi de dubele Securității şi care au fost considerați de către aceasta „periculoşi" din punct de vedere politic. Probabil, motivul a fost ca nu cumva aceştia să perturbe în vreun fel defăşurarea evenimentului politic ce avea loc în România în acea lună. Internarea unor astfel de persoane a fost în cea de-a doua perioadă a regimului comunist român o practică curentă, ce îşi avea originea în dispozițiile şefilor Securității. Astfel de internări au fost dispuse încă din primii ani ai regimului Ceauşescu, după cum rezultă din îndemnurile şefului Consiliului Securității Statului, Ion Stănescu, date în 1968 subordonaților săi. În timpul unei întâlniri cu ofițerii de Securitate unde se discuta vizita lui Charles de Gaulle în România, întrebat de un ofițer

cum să procedeze cu anumite „elemente slăbite mintal, aşa zise demente" în timpul vizitei lui Charles de Gaulle, Ion Stănescu le-a răspuns: „Spitale nu aveți pe acolo? N-aveți spitale? Mai băgați-le la consult în perioada aceea. Găsiți-le şi la aceştia. Ce să vă spunem" (Dosar D87, vol. I/II, 43).

Transformarea politică: 1970-1976-1979

Între 1970, data la care a început interacțiunea lui Gheorghe Braşoveanu cu Securitatea, şi până în 1976, situația lui s-a schimbat semnificativ. În aceşti şase ani, a fost internat de patru ori în Spitalul de Psihiatrie nr. 9, iar cel puțin două internări s-au făcut în urma demersurilor Securității Statului, care a acționat prin diferitele instituții interpuse (Miliție, Procuratură, Instituții psihiatrice).

Ca urmare a acestei interacțiuni cu Securitatea, principala instituție de represiune și supraveghere a regimului comunist, statutul social al lui Brașoveanu a suferit o modificare substanțială. Dintr-o persoană cu un anumit statut în societatea comunistă, poziție ce-i era conferită şi de funcția de conducere din cadrul ministerului, Brașoveanu a devenit un proscris, un marginal al societății comuniste, care putea fi periodic încadrat sub prevederile Decretului 12/1965 și internat non-voluntar, mai ales pentru a se asigura „liniștea necesară" în timpul unor importante reuniuni politice organizate la București.

Începând cu sfârşitul anului 1976, acțiunile lui Brașoveanu încep să fie motivate şi politic. Scopul său principal încetează să mai fie unul eminamente religios, de organizare a unei

dezbateri despre „Dumnezeu şi viață”, și devine unul cu implicații politice explicite. Această turnură a fost încurajată şi de evenimentele politice din acei ani, printre care şi semnarea de către România a acordurilor de la Helsinki sau apariția mişcărilor de dizidență din statele comuniste. Una dintre prevederile asumate de regimul comunist român viza „respectarea de facto a drepturilor umane şi civile consemnate în documentul internațional” (Cătănuş 2014, 87).

Aderarea la mișcarea Goma (1977)

O primă măsură întreprinsă de Gheorghe Braşoveanu în direcția politizării demersurilor sale a fost adeziunea lui în martie 1977 la „Mişcarea Goma” (pentru detalii despre mișcarea Goma vezi Cătănuş 2014, 90-103; Bălănescu 2015; Petrescu 2013, 115-170). Ca urmare a acestui gest, Braşoveanu a fost convocat în data de 2 aprilie 1977 la Circa I-a de Miliție, cea care îndeplinise în 1976 procedurile birocratice pentru internarea sa în spital sub auspiciile Decretului 12/1965.

În timpul audierii sale de către ofițerii de Securitate, Brașoveanu a declarat că a aderat la „Mişcarea Goma” din proprie inițiativă, fără a-şi înştiința soția şi fiul student. A mai precizat că la originea gestului său se aflau o serie de nemulțumiri personale şi profesionale. În timpul acestui interogatoriu, a subliniat că după ce a început să studieze Biblia, a ajuns la concluzia că viața nu poate fi explicată în afara lui Dumnezeu. Iar despre apelurile sale din anii ’70 privind organizarea unui dialog public despre religie a evidențiat că principalele consecințe ale apelurilor sale au

fost: etichetarea lui ca „bolnav mintal", internarea lui în baza Decretului 12/1965 şi pensionarea sa medicală. Brașoveanu a mai subliniat că aderarea lui la „Mişcarea Goma" a avut loc după eşecul tentativelor sale pe lângă autoritățile româneşti în vederea revizuirii situației sale.

Gheorghe Braşoveanu declara că la sfârşitul anului 1976, mai precis în urma cuvântării lui Nicolae Ceauşescu din 24 decembrie 1976 prin care şeful statului recunoştea că în trecut Ministerul de Interne şi Procuratura făcuseră anumite greşeli în activitatea lor, şi-a manifestat speranța că de această dată, cazul său va fi clarificat. Potrivit afirmațiilor sale, nu dorea să rămână cu stigmatul de „bolnav mintal" toată viața. În acest sens, a inițiat o serie de demersuri la Procuratură, Miliție, Policlinica Batiștei în evidența căreia se afla, neprimând însă niciun răspuns. După ce toate demersurile sale nu au găsit soluționarea sperată, concluzia lui Brașoveanu a fost că una dintre posibilitățile de a scăpa de acest stigmat o reprezenta cunoaşterea situației sale în străinătate, de unde spera la un sprijin. În finalul audierii sale, a reiterat afirmația că singurul motiv pentru care a aderat la „Mişcarea Goma" a fost faptul că cererile lui de a fi scos din evidența organelor sanitare ca bolnav mintal nu au fost luate în considerare (Dosar I 105864, vol. II, 29-30).

După audierea lui Gheorghe Braşoveanu, ofițerii de securitate care au condus interogatoriul lui au propus într-o „notă" redactată chiar în ziua de 2 aprilie 1977 „să se analizeze posibilitatea examinării situației celui în cauză din punct de vedere medical şi reconsiderarea diagnosticului, în măsura în care organele medicale nu au obiecții față de această problemă". Ei au considerat, de asemenea, că o nouă

măsură în vederea avertizării sale ori a internării acestuia nu va avea niciun efect. S-a propus însă menținerea lui în contact astfel încât să fie convins să-şi retragă semnătura dată lui Goma (Dosar I 105864, vol. II, 29).

Apropierea de Gheorghe Calciu-Dumitreasa și crearea SLOMR (1978-1979)

În următorii ani, acțiunile lui Brașoveanu vor căpăta din ce în ce mai mult un caracter ostil PCR, culminând cu contactarea părintelui Gheorghe Calciu-Dumitreasa, de care aflase din emisiunile postului de radio Europa Liberă, şi pe care îl considera şi îl percepea drept un persecutat, asemenea lui. În biografia lui Gheorghe Calciu-Dumitreasa existau anumite episoade care îl apropiau de Gheorghe Braşoveanu. La acel moment, ambii fuseseră îndepărtați din serviciu, căci în cursul anului 1978, Calciu-Dumitreasa, după o serie de predici religioase ținute tinerilor, fusese eliminat din funcția de profesor la Seminarul Teologic (Dosar P 766, vol. IV, 8v). În acelaşi timp, Gheorghe Calciu era şi un dizident cunoscut în afară, putându-l ajuta în scopurile sale: popularizarea cazului său în străinătate prin intermediul Europei Libere (pentru detalii despre cazul lui Calciu-Dumiteasa vezi Cătănuș 2014, 130-143).

Potrivit declarațiilor sale, după ce aflat de Gheorghe Calciu-Dumitreasa, Gheorghe Braşoveanu a căutat să-l cunoască personal, pentru a-i expune problemele lui cu autoritățile comuniste, precum şi pentru a-i împărtăşi viziunile lui religioase: „interpretarea profețiilor biblice

apocaliptice şi Dumnezeu şi viața, pe care le-am expus în public, în trecut, fără autorizație şi [care] mi-au atras cele patru internări în Spitalul de nebuni" (Dosar I 105864, vol. II, 88v). La domiciliul acestuia, îl va întâlni, la sfârșitul anului 1978 sau începutul lui 1979, pe un alt „coleg de suferință": doctorul Ionel Cană. Acesta avea o poveste oarecum similară cu cea a lui Gheorghe Braşoveanu. În timpul uneia dintre vizite, părintele Gheorghe Calciu-Dumitreasa le-a sugerat ideea înființării unui sindicat. Toți auziseră despre tentativele similare de a înființare a unui sindicat neafiliat în restul statelor comuniste. Ei cunoşteau însă şi măsurile represive luate de autorități împotriva fondatorilor. Cel mai receptiv la propunerea avansată de părintele Calciu a fost doctorul Ionel Cană. Doctorul Cană s-a declarat de acord cu înființarea unui sindicat care să apere interesele acelor muncitori ce nu se simțeau reprezentanți de sindicatele oficiale, care erau considerate de el doar „nişte curele de transmise" ale PCR (Dosar I 105864, vol. II, 85). Într-o discuție din 19 ianuarie 1979, Cană i-a menționat lui Calciu care trebuia să fie în viziunea lui principalul scop al Sindicatului: depistarea diferitelor cazuri de nerespectare a drepturilor omului din România, iar în organizație urma să fie atraşi toți cei care aveau nemulțumiri, inclusiv de ordin salarial (Dosar I 258979, vol. I, 22). Scopurile Sindicatului, pe care aveau să-l numească Sindicatul Liber al Oamenilor Muncii din România, au fost detaliate de Cană într-o declarație din 10 martie 1979, dată la scurt timp după arestarea lui. În opinia lui, sindicatul era un „sediu al demnității omului" (Dosar I 258979, vol. I, 84), iar principala misiune era apărarea celor nedreptățiți.

Inițial, Braşoveanu a fost reticent la o astfel de inițiativă. Principalele sale temeri erau ca după declararea publică a înființării unui sindicat neafiliat celor oficiale admise în România comunistă, fondatorii vor fi cel mai probabil urmăriți şi arestați de Securitate, după cum se întâmplase în Uniunea Sovietică. Ulterior, avea să declare că, deşi conştient de riscurile aferente unui astfel de gest, a acceptat. Motivele indicate de Brașoveanu în declarația din 10 martie 1979 erau următoarele: sentimentul de solidaritate față de cei aflați într-o situație similară cu a lui și eşecul tentativelor sale de a se reabilita, el insistând asupra demersurilor de a scăpa de stigmatul de „bolnav mintal":

> „Precizez ca am pornit pe calea cunoașterii altor tovarăși de suferință și am aderat la acțiunile lor numai din cauză că începând din 1970 și [până] în prezent mă aflu sub regimul Decretului 12/1965, care mă consideră nebun şi în baza căruia am fost internat de 4 ori în spitalul de nebuni, acțiune pe care o consider ca o gravă nedreptate, pentru care cu toate demersurile făcute n-am găsit înțelegerea necesară pentru reabilitare." (Dosar I 105864, vol. II, 90).

Întrebat de anchetator de ce nu a denunțat acțiunile părintelui Calciu şi ale doctorului Cană Securității, Gheorghe Braşoveanu a menționat că o astfel de delațiune ar fi fost contrară conştiinței sale şi ar fi însemnat trădarea unor tovarăşi de suferință:

> „Pentru aceste fapte, ce denotă abuzuri şi ilegalități din partea organelor de stat, deşi n-am fost de acord şi am combătut organizarea SLOMR, am crezut că fac o faptă contrară conştiinței mele şi

calității mele de persecutat, aducând la cunoştința organelor de stat propunerea de aderare la constituirea SLOMR, făcută de doctorul Cană, în casa şi în prezența preotului Calciu, care erau şi ei tot persecutați ca şi mine, deci tovarăşi de suferință" (Dosar I I 105864, vol. II, 121v).

Declarația de constituire a SLOMR a fost transmisă la postul de radio Europa Liberă în data de 3 martie 1979. Conținutul ei indică faptul că pe lângă motivele religioase care l-au adus în atenția Securității, Braşoveanu a achiesat public şi la o serie de revendicări politice vădit orientate împotriva PCR. Acest act dobândeşte semnificația unei acțiuni publice împotriva regimului, marcând şi transformarea sa dintr-un „bolnav mintal", după cum a fost construit de Securitate de-a lungul a 7 ani de supraveghere şi alte măsuri punitive, într-un „dizident (explicit) politic". Principalul scop al SLOMR îl reprezenta apărarea drepturilor cetățenilor din România în virtutea Declarației Universale a Drepturilor Omului. În discuțiile care au precedat înființarea sindicatului, principalele puncte care au fost discutate de către cei trei erau: „8 ore reale de muncă, reducerea săptămânii de lucru, suprimarea muncii voluntare, respectarea zilelor de odihnă, asigurarea libertăților și drepturilor omului", lupta împotriva corupției, trândăviei, precum şi impunerea unui control asupra activității financiare şi politice a partidului ce urma să fie exercitat de către sindicate (Dosar I 105864, vol. V, 30v).

După difuzarea declarației de înființare a SLOMR la postul de radio Europa Liberă, reacția autorităților comuniste nu s-a lăsat aşteptată. Inițial, măsurile luate au

vizat analiza impactului declarației în rândul societății, care a fost numărul celor care au aderat, şi identificarea acestora. În cele din urmă, la 10 martie 1979, toți cei trei au fost arestați pentru transmiterea către o organizație străină, în speță radioul Europa Liberă, a unor „date şi informații", infracțiune care la acea dată era sancționată de articolul 157, aliniatul 2 din Codul Penal (Dosar P 765, vol. IV, 1fv). Ancheta lor a avut loc imediat după reținere, desfăşurându-se pe parcursul a două săptămâni. La 16 martie 1979, Procuratura a dispus printr-o ordonanță „punerea în mişcare a acțiunii penale" pentru transmiterea unei „organizații străine" a unor date şi informații care, prin caracterul şi importanța lor, fac ca fapta săvârşită să pericliteze securitatea statului". În următoarea zi, încadrarea faptelor a fost schimbată din infracțiunea de trădare în cea de complot, deoarece nu se „întrunesc trăsăturile infracțiunii de trădare […], ci ale infracțiunii de complot" (Dosar P 765, vol. IV, 7, 9). Referatul de terminare a urmăririi penale a fost încheiat de Direcția cercetări penale a Departamentului Securității Statului, la 29 martie 1979, iar la 2 aprilie 1979 Direcția Procuraturilor Militare a trimis în instanță Rechizitoriul. În cele două documente juridice, înființarea SLOMR era prezentată ca o consecință a tentativelor „țărilor occidentale" de „reactivare a unor grupuri ultrareacționare […] de natură fascistă şi neofascistă" care aveau scopul „de a propaga cultul fostelor căpetenii naziste şi fasciste, de a-i instrui pe noii aderenți, a pregăti şi desfăşura acțiuni teroriste, de subminare şi diversiune politică" (Dosar P 765, vol. I, 7). Identificarea de către autoritățile comuniste a celor trei cu organizațiile fasciste incriminate era facilitată de trecutul legionar al lui

Gheorghe Calciu-Dumitreasa, cel ce fusese desemnat de Securitate drept cap de lot. Procesul a început la 18 aprilie 1979, la Tribunalul Militar Teritorial, desfăşurându-se cu uşile închise la solicitarea procurorului militar. Motivul avansat era că „în speță se pun probleme ce interesează securitatea statului”. Astfel, acesta „a cerut ca judecarea procesului pe tot parcursul său să se facă în şedință secretă” (Dosar P 765, vol. IV, 51). În prima zi a procesului, au fost audiați cei trei inculpați şi martorii propuşi de acuzare şi apărare. În vederea apărării clienților lor, avocații lui Cană şi Braşoveanu au cerut supunerea celor doi unor „expertize medico-legale neuropsihiatrice, actele medicale existente la dosar […] punând la îndoială responsabilitatea” acestora (Dosar P 765, vol. IV, 51v). Solicitările avocaților au fost aprobate de către judecător, care a amânat cauza până la 4 mai 1979, în vederea efectuării expertizelor medicale. Avocatul lui Braşoveanu l-a mai propus ca martor al apărării pe psihiatrul Daniel Constantin, cel care îl diagnosticase în 1970. Această propunere a fost însă respinsă (Dosar P 765, vol. IV, 52).

În zilele următoare, Gheorghe Braşoveanu şi doctorul Ionel Cană au fost internați la Institutul de Medicină Legală „Prof. Dr. Mina Minovici”. La 23 aprilie 1979, Institutul a trimis la Tribunalului Militar expertizele celor doi. Rapoartele întocmite aveau următorul conținut: istoricul faptelor pentru care erau judecați, datele medicale ale „pacienților”, examenul psihic prezent, examenele paraclinice şi de laborator efectuate şi concluziile comisiei de medici. În cuprinsul istoricului, erau precizate faptele pentru care fuseseră trimişi în judecată: „săvârşirea infracțiunii de complot cu trimitere la trădare de patrie”, constituirea unui

„grup subversiv denumit « SLOMR », care-şi propunea să transmită unor organizații străine sau agențiilor acestora date şi informații care prin caracterul şi importanța lor fac ca fapta săvârşită să pericliteze securitatea statului" (Dosar P 765, vol. IV, 66.). Din lectura raportului, reiese că expertiza medicilor de la IML a fost efectuată atât în baza probelor administrate de instituțiile represive (probatoriul întocmit, scrisorile trimise de Brașoveanu și Cană și care fuseseră obținute de către Securitate), cât şi în baza observațiilor directe ale medicilor. În cazul lui Gheorghe Braşoveanu, se menționează că acesta a fost de patru ori internat la Spitalul nr. 9, iar internările din 3 august 1976 şi 23 septembrie 1976 au fost făcute în baza Decretului 12/1965. Se specifică faptul că cea din august a fost solicitată de Circa I-a de Miliție „în urma unor memorii şi revendicări" ale pacientului (dosar P 765, vol. IV, 67). În raportul de expertiză medicală, nu se precizează însă că prima internare din 10 aprilie 1970 a fost realizată tot în baza Decretului nr. 12/1965, și nici faptul că Gheorghe Braşoveanu ar mai fi fost internat în Spitalul nr. 9 şi în noiembrie 1976, cu ocazia reuniunii Pactului de la Varşovia la Bucureşti, după cum acesta a menționat în conversațiile cu doctorul Ionel Cană.

Merită reprodus integral „examenul psihic prezent" pentru a vedea care era starea de la aceea dată a lui Gheorghe Braşoveanu, aşa cum a fost consemnată de către medicii care l-au examinat:

> „Bolnavul se prezintă de la primul contact cu noi cu o tentă uşor hipomaniacală. Este bine dispus, accesibil, jovial, pedant. Adoptă în timpul discuției cu el o atitudine plină de sine. Este

receptiv la orice întrebare i se pune, răspunzându-ne cu multă bunăvoință şi respect. Chiar de la început îşi etalează « calitățile sale » şi chiar ne roagă să ne expună temele ce fac obiectul cercetărilor sale asupra problemei cooperației (el fiind economist). Ne spune că cea mai bună formă de cooperație după părerea sa este cooperația englezească. Pentru a-şi pune în aplicație studiile sale s-a adresat la nişte preoți catolici de la Catedrala Sfântu Iosif Bucureşti, care în cuvântările lor cu masele să-i expună şi teoriile sale, dar…. [cf. original] nu a fost înțeles. Atunci a căutat o sursă de inspirație şi de documentație mai sigură şi a găsit-o în « Biblie ». După « studii ample » a ajuns la concluzia că poate să scrie o lucrare « Interpretarea profețiilor biblice apocaliptice ». Idei cu caracter megaloman însoțesc întreaga discuție cu bolnavul. « Nu sunt nici eu oricine, domnule doctor; am fost inspector de control pe o serie de instituții; eu îmi mențin considerația şi nu vreau să mă fac de râs ». Nu se constată prezența elementelor halucinatorii. Se remarcă pregnant interpretarea unor evenimente sociale prin prisma gândirii sale patologice bazându-se pe elemente biblice. O interpretare amplă o dă bolnavul celor patru fiare din profețiile lui Daniel. Insistă atât în timpul examenului psihic cât şi la vizitele ulterioare în salon să ne explice pe larg sensul şi interpretarea acestora. Este vesel, bine dispus, jovial. Povesteşte degajat solicitând să ne dea cât mai multe amănunte « pentru a ne lămuri ». Este ferm convins că cele ce afirmă sunt reale şi nu poate fi lămurit în sens contrar. Pe tema acestor interpretări ale profețiilor biblice ar fi ținut în 1965-1970 conferințe publice." (Dosar P 765, vol. IV, 67)

Concluziile medicilor examinatori erau că „numitul Braşoveanu Gheorghe prezintă diagnosticul de: delir cronic sistematizat nehalucinator cu temă mistică şi elemente de involuție. Are discernământul mult diminuat față de faptele comise" (Dosar P 765, vol. IV, 68).

Procesul celor trei s-a reluat în data de 4 mai 1979, zi în care au fost pronunțate sentințele. Deşi expertizele menționau că Gheorghe Braşoveanu şi Ionel Cană aveau discernământul diminuat, aceştia au fost condamnați la diferite pedepse privative de libertate. Prin Sentința nr. 35 din 4 mai 1979, Gheorghe Calciu-Dumitreasa a fost condamnat la zece ani de închisoare, Ionel Cană la șapte ani de închisoare, iar Gheorghe Braşoveanu a primit cinci ani şi șase luni. Toți au primit şi pedepse complementare ce constau în interzicerea unor drepturi şi confiscarea unor bunuri proprietate personală (Dosar P 765, vol. IV, 69 fv). În urma recursurilor depuse de cei trei, prin Sentința nr. 49 din 6 iunie 1979 a Tribunalului Suprem, Secția Militară, pedepsele lui Ionel Cană şi Gheorghe Braşoveanu au fost diminuate la cinci ani închisoare şi, respectiv, trei ani. În schimb, cea a lui Gheorghe Calciu-Dumitreasa a rămas aceeaşi (Dosar P 765, vol. IV, 97).

Cazul lui Gheorghe Braşoveanu indică posibilitatea ca intrarea în mişcarea de dizidență să fi reprezentat, pentru unii pacienți, internați și stigmatizați în baza Decretului 12/1965, o modalitate de a scăpa de eticheta de „bolnav mintal", dar şi o încercare de a ieşi din marginalizarea socială implicită. În acelaşi timp, chiar dacă acțiunile sale de la sfârşitul anilor '60 nu au avut un caracter vădit politic și anticomunist, ele au devenit treptat astfel spre mijlocul anilor '70. Important a fost şi modul în care Securitatea a interpretat acțiunile sale. Actul care a consfințit transformarea acțiunilor sale în gesturi politice l-a reprezentat acceptul său de a face parte din conducerea SLOMR. Acest act dobândeşte semnificația unei acțiuni împotriva regimului, marcând şi transformarea lui dintr-un „bolnav mintal" într-un dizident.

Cel puțin în cazul lui Brașoveanu, inițiativa transformării unui posibil contestatar al regimului comunist în „bolnav mintal” a aparținut Securității. Restul instituțiilor implicate în acest proces au avut doar rolul de a confirma scenariul imaginat de Securitate în baza unor scrisori şi memorii trimise de Gheorghe Braşoveanu. Dovezile care-l indicau pe acesta drept un posibil „bolnav mintal” fuseseră de asemenea obținute „prin mijloacele specifice muncii de Securitate”. Totodată, cazul său arată şi rolul Securității în astfel de practici, precum şi cum a încercat aceasta să soluționeze acțiunile revednicative ale lui Brașoveanu. Dacă în primă instanță, instituția represivă s-a mulțumit cu internarea acestuia într-un spital, într-o situație considerată gravă pentru ordinea politică și socială din România, măsura luată a constat în organizarea unui proces penal şi condamnarea inculpaților pentru complot. Această măsură a fost luată chiar şi după ce medicii examinatori au apreciat că avea „discernământul mult diminuat”.

Studiul de față concluzionează că intrarea în mişcarea de dizidență a reprezentat, pentru unele persoane, una dintre puținele posibilități de a contesta categorisirea lor ca „bolnavi psihici” şi, astfel, marginalizarea lor în cadrul societății comuniste. În cazul lui Brașoveanu, adoptarea unor astfel de strategii de reabilitare s-a produs doar după eşecul demersurilor legale întreprinse pe lângă structurile de partid şi de stat sau pe lângă alte instituții. În aceste condiții, deşi „revendicările” inițiale ale lui Gheorghe Braşoveanu nu au avut un caracter explicit politic, ele dobândesc pe parcurs caracteristici politice tot mai asumate: delirul mistico-religios identificat cu „obiectivitate” de psihiatri în prima jumătate a anilor 1970 devine treptat, nu numai pentru Securitatea statului, dar și pentru „pacient”, un discurs anti-PCR.

BIBLIOGRAFIE

Documente de arhivă

Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității – ACNSAS

Open Society Archives, Budapesta – OSA

Dosar I 105864. ACNSAS, Fond Informativ, Dosar I 105864, vol. I, II, IV, V.

Dosar I 258979. ACNSAS, Fond Informativ, Dosar I 258979, vol. I.

Dosar 12. ACNSAS, Fond Manuscrise, Dosar 12.

Dosar P 766. ACNSAS, Fond Penal, Dosar P 766, vol. I, IV.

Dosar D87. ACNSAS, Fond Documentar, Dosar D87, vol. I, partea a II-a.

OSA 1. OSA, Romanian Unit, – Records Relating to Romanian Opposition and Protest Movement: 300-60-3, Box 12: *Human Rights: Psychiatry, Religion*, 1988-1989.

OSA 2. OSA, Romanian Unit,- Records Relating to Romanian Opposition and Protest Movement: 300-60-3, Box 13, *Letters and Appeals from Romania*, 1982-1983.

Legi

Lege. 1894. „Lege asupra alienaților", *Monitorul Oficial* nr. 203/ 15.12.1894. În *Nebunia. O antropologie istorică românescă*. Editori Valenti-Veron Toma și Adrian Majuru. Pitești: Paralela 45, 2006: 232-239.

Regulament. 1896. „Regulament al Legii asupra alienaților", *Monitorul Oficial* nr. 179/13.11.1896. În *Nebunia. O antropologie istorică românească*. Editori Valenti-Veron Toma și Adrian Majuru. Pitești: Paralela 45, 2006: 239-252.

Lege. 1930. „Legea Sanitară și de Ocrotire, Partea I/Titlul I/Capitolul II/Asistența defectivilor (14.07.1930)". În *Nebunia. O antropologie istorică românească*. Editori Valenti-Veron Toma și Adrian Majuru. Pitești: Paralela 45, 2006: 253-256.

Decret 12. 1965. „Decretul nr. 12/1965 privind îngrijirea medicală a bolnavilor mintali periculoși". *Buletinul Oficial* nr. 4 din 27 ianuarie 1965.

Hot. 1965. „Hotărârea Consiliului de Miniștri nr. 39/1965 pentru aplicarea Decretului nr. 12/1965 privind îngrijirea medicală a bolnavilor mintali periculosi". Publicată în *Colecția de hotărâri și dispoziții ale Consiliului de Miniştri* nr. 3 din 27 ianuarie 1965.

CP. 1968. COD PENAL din 21 iunie 1968. *Buletinul Oficial* nr. 79-79bis/21.06.1968. http://www.monitoruljuridic.ro/act/codul-penal-din-21-iunie-1968-emitent-marea-adunare-nationala-publicat-n-buletinul-oficial-nr-79-38070.html

Lege. 2002. Legea 487/2002. „Legea sănătății mintale şi a protecției persoanelor cu tulburări psihice". *Monitorul Oficial* nr. 589/08.08.2002.

Lucrări de specialitate şi generale

Adler, Nanci, Gerard O.W. Mueller şi Mohammed Ayat. 1993. „Psychiatry Under Tyranny: A report on the Political

Abuse of Romanian Psychiatry During Ceaușecu Years". *Current Psychology: Research and Reviews* 12 (1): 3-17.

Bloch, Sydney şi Peter Reddaway. 1977. *Russia's Political Hospitals: The Abuse of Psychiatry in the Soviet Union*. Londra: Gollancz.

-----. 1978. „Psychiatry as Ideology in the USSR". *Journal of Medical Ethics* 4 (3): 126-131.

Bloch, Sydney şi Peter Reddaway. 1985. *Soviet Psychiatric Abbuse: The Shadow over World Psychiatry*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Bălănescu, Flori. 2015. *Grup Canal '77: „paraziții sociali" si mișcarea Goma pentru drepturile omului. Studiu de caz*. Oradea: Ratio et Revelatio.

Buda, Octavian. 2006. „Un scurt istoric al alienării mintale". În *Nebunia. O antropologie istorică românescă*. Editori Valenti-Veron Toma și Adrian Majuru. Pitești: Paralela 45: 219-225.

Cătănuș, Ana. 2014. *Vocația libertății. Forme de disidență în România anilor 1970-1980*. Bucureşti: Editura INST.

Cooper, David. 1967. *Psychiatry and antipsychiatry*. London: Tavistock Publications.

Cucu, Ioan C., Toma Cucu. 2005. *Psihiatria sub dictatură. O carte albă a psihiatriei comuniste românești*. Piatra Neamț. http://bibliotecaonline2.files.wordpress.com/2010/04/psihiatria-sub-dictatura-comunista.pdf

Falk, Barbara. 2003. *Between past and future. Central European dissent in historical perspective*. Budapesta-New York: CEU Press.

Fitzpatrick, Catherine. 1991. *Psychiatric Abuse in the Soviet Union: A Helsinki Watch Report*. New York: Helsinki Watch.

Foucault, Michel. 1962. *Maladie mentale et psychologie.* Paris: Presses Universitaires de France.

-----. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison.* Paris: Gallimard.

Fulbrook, Mary. 2011. *Dissonant Lives. Generations and Violence Through the German Dictatorship*. Oxford: Oxford University Press.

Fulford, K.W., A.Y. Smirnow şi E. Snow. 1993. „Concepts of Disease and the Abuse of Psychiatry in the USSR". *British Journal of Psichiatry*, 162 (6): 801-810.

Laing, R.D. 1960. *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Harmondsworth: Penguin.

Paraschiv, Vasile, 2005. *Lupta mea pentru sindicate libere în România*. Iași: Polirom, 2009.

Petrescu, Cristina. 2013. *From Robin Hood to Don Quixote: Resistance and Dissent in Communist Romania*. București: Ed. Enciclopedică.

Vianu, Ion. 2009. *Exercițiu de sinceritate*. Iași: Polirom.

-----. 2000. Interviu de Raluca Alexandrescu, „Pentru o dimensiune morală a psihiatriei". În *Observatorul Cultural*, 23 mai, 2000. http://www.observatorcultural.ro/Pentru-o-dimensiune-morala-a-psihiatriei.-Interviu-cu-Ion-VIANU*articleID_6429-articles_details.html

Voren, Robert van. 2010. *Cold War in Psychiatry: Human Factors, Secret Actors*. Amsterdam: Rodopi.

Szasz, Thomas. 1961. *The Myth of Mental Illness*. New York: Harper and Row.

Constituirea unei teorii critice a capitalismului artistic: un puzzle normativ pentru contradicțiile culturale ale capitalismului

Oana Camelia Șerban

Abstract. BUILDING A THEORY OF ARTISTIC CAPITALISM: A NORMATIVE PUZZLE FOR THE CULTURAL CONTRADICTIONS OF CAPITALISM. The main aim of this article is to investigate the *conceptual* and *normative* constitution of a *critical-social theory* of artistic capitalism, following its definition proposed by Gilles Lipovetsky and Jean Serroy. In the first part of my research, I will discuss the double character of art, that of being simultaneously autonomous and a social fact. I will question its effects on the society of consumption, in the light of the following working hypothesis, inspired by the representatives of the Frankfurt School: artistic capitalism treats the autonomy and authenticity of the individual in correspondence with the autonomy and authenticity of the work of art. The second part of my article is devoted to the attempt to determine a critical-social theory of the artistic capitalism, conceived as a discourse that pleads for the simultaneous liberation of art and individuals from the society of consumption. Analyzing the insufficiencies and failures of different previous models of a critical-social theory, from Adorno and Horkeimer's theory on art, which I call "the fundamental model", to Boltanski and Chiapello's attempts to unify a social critique and an artistic critique of capitalism, I will normatively and conceptually construct a new model that should answer to "the cultural contradictions of capitalism", identified by Daniel Bell, and addressed

in "a new normative puzzle". Therefore, applying the social-critical theory on artistic capitalism, I will argue that the contradictions of capitalism have an exclusively normative nature.
Keywords: aestheticization of the world, artistic capitalism, social-critical theory, authenticity, autonomy, normative puzzle.

De ce este necesară o teorie social-critică a capitalismului artistic? Ipoteze de lucru

Interpretările „clasicizate" ale statutului şi rolului artei în capitalism reduc receptarea acesteia la un maximum de creativitate investit cu diferite funcţii sociale şi dominat de mecanisme de piață. Însă asemenea perspective, generalizate în forma a ceea ce este operat drept paradigmă a artei capitaliste, ignoră două repere cruciale pentru delimitarea obiectului asumat de aceste incursiuni critice. Cel dintâi este tipul de capitalism sub egida căruia se judecă determinarea artei, definit printr-o structură ideologică, identificată simptomatic la nivelul societății. Cel de-al doilea este dat de corespondența dintre succesiunea a ceea ce numim, pe urmele lui Luc Boltanski şi Gilles Lipovetsky, „vârste ale capitalismului" şi consecuția unor „paradigme" ale artei moderne în capitalism – schimbări asimilate, tot într-o abordare sintetică şi cu pretenții de generalitate, ca revoluții culturale. Această intimă conexiune, cercetată fără intenția realizării unei compatibilizări forțate ce ar putea împlini idealul constituirii unei teorii unitare a capitalismului artistic, reprezintă principala provocare a demersului meu. Complicitățile dintre cele două dimensiuni nu vor fi tratate exclusiv prin prisma afinităților dintre acestea, ci şi prin

evaluarea momentelor de criză radicală. Prima mişcare de cotitură în istoria capitalismului artistic este reprezentată de gestul funciar al artei moderne de a renunța la „materialitate, ideologii şi formalisme" (Bernstein 2002, 2).

Astfel, arta modernă se detașează de misiunea asumată în zorii capitalismului timpuriu, de a constitui „legitimări simbolice" (Bourdieu 1993, 28) ale claselor sociale, de a le izola ca părți ale unui mecanism comunitar complex, în care instrumentalizarea raționalității în industria culturală reflectă interacțiunea dintre indivizi ca formă a dominației şi a supunerii, a stăpânirii şi a obedienței. Emanciparea individului din logica acestei dialectici a autorității este conjugată cu nevoia artei de a-şi proba autonomia într-o societate de consum, marcată de alienarea individului prin muncă, de birocrație, de turnura axiologică a valorilor către cultul schimbului, al cererii şi al ofertei. Prima dintre acestea, şi anume eliberarea individului, a avut ca directă implicație procesul de „estetizare a lumii". Aceasta este înțeleasă de către Lipovetsky și Serroy ca maniera de constituire a unui ideal de existență şi autenticitate, în realizarea căruia arta este determinată ca instrument social pentru asimilarea cu justă măsură a plăcerilor cotidiene şi pentru rezistența în fața tentațiilor unei vieți hedoniste, impulsionată de consumerism, abundență şi relativizare a imperativelor morale, ca parte a culturii „amurgului datoriei" (Lipovetsky 1996, 11). Cea de-a doua însă, autonomia artei, s-a concentrat asupra mişcării de dezinstituționalizare a artei. Începută ca un manifest împotriva protocolului formal de legitimare şi promovare a artei, prin emanciparea spațiilor neconvenționale alternative de expunere a operelor de artă, aceasta a culminat cu

abolirea vehementă a muzeelor, după dictonul programului futurist al lui Marinetti (1909; 1980), „*Brûlez les musées*!”, sau aluziile muzeului-portabil al lui Duchamp, precum şi cu reforma dezestetizării[1], ca posibilitate de retractare a calității estetice a unui obiect de artă prin voința exclusivă a artistului. Sciziunea dintre estetic şi artistic nu este, aşadar, numai gestul reflex al auto-excluderii artei din rețeaua ei instituțională, canonică, ci însăşi racordarea procesului de validare a operei de artă, devenită acum expresie a voinței libere a artistului şi parte din acesta, la eliberarea şi autonomia individului. Această asociere este însă privită cu suspiciune în fazele capitalismului târziu.

Pe de-o parte, dacă unul dintre obiectivele capitalismului artistic a fost acela de a recunoaşte statutul profesional al artistului – în lumina realismului capitalist, mai cu seamă –, acceptarea socială a acestei „emancipări” a avut ca urmare inserarea artiştilor în diferite industrii culturale constrânse de mecanisme de piață puse în slujba obținerii de profit şi a stimulării consumului. La acestea din urmă au participat, îndeobște, tehnicile de seducție ale practicilor artistice instrumentalizate în design, PR şi publicitate. Carierele lui

---

[1] Semnificativ este, în această privință, gestul lui R. Morris din 1963, descris de Harold Rosenberg în *De-definirea artei* (1972, 29-34), de a retracta calitatea estetică a operei numită Litanii, printr-un act notarial. Distincția dintre estetic și artistic constă, așadar, într-o ruptură care ține de performarea unui „exorcism verbal”, care a dat naștere unui adevărat manifest, acela al dezestetizării operei de artă. Rosenberg constată că ceea ce rămâne în urma dezestetizării este un „obiect anxios”, al cărui statut ca operă de artă este discutabil.

Warhol sau David Hockney[2] au depins, în bună măsură, de asemenea schimbări. Or, o asemenea chestiune deschide reinterogarea autonomiei artei în dimensiunea capitalismului. Pe de altă parte, asocierea anumitor mişcări artistice capitalismului presupune judecarea acestora într-o dependență orchestrată de principiul a ceea ce am putea numi o înțelegere dialectică a artei, pe urmele lui Marcuse, Horkheimer şi Adorno. Reprezentanții Şcolii de la Frankfurt au argumentat, pe rând, în favoarea tezei potrivit căreia arta poate fi simultan autonomă şi instrumentalizată, prin funcțiile ei, în realizarea şi evoluția societății. Dublul caracter al artei, care o reduce la calitatea de a fi autonomă şi de a fi un „fapt social" (Adorno 1997, 5), ar putea fi consemnat cu lejeritate în lista contradicțiilor culturale ale capitalismului artistic, completând tensiunile observate în marginea acestui subiect de către Daniel Bell. Cum rezistă autonomia artei într-un „câmp de forță al elementelor deopotrivă artistice şi sociale, în care opera de artă reproduce indirect sau inconştient conflictele, blocajele şi aspirațiile revoluționare ale vieții de zi cu zi, alienate?" (Ray 2014, 136) Mai mult decât atât, cum reuşeşte arta să fie „imună" la diferitele forme de dominație la care este supus individul, conservându-şi autonomia, cu atât mai mult în momentele în care constituie, găzduieşte sau promovează pledoaria lui pentru eliberare? Contaminarea politică a artei pune în dificultate caracterul de autonomie. Spețe recente ale modernității atestă instrumentalizarea politică a artei de către „puteri" – de natură culturală, socială şi, implicit,

[2] Hockney realizează fotografii și ilustrații pentru BMW și Iphone. A se consulta, în acest sens, interviul lui C. O'Brien (2013).

politică – pretins „anticapitaliste". Cel mai bun exemplu constă în oprirea dinamicii mişcărilor de avangardă din URSS din timpul lui Stalin, prin declararea realismului socialist ca singura formă de artă acceptată de regimul politic de atunci, preferată pentru caracterul anti-capitalist şi pentru capacitatea de a ilustra cât mai adecvat exigențele partidului. Dar arta favorabilă „programului" nu este una neapărat angajată – aş îndrăzni să răspund, în contradirecția observațiilor lui Sartre (1946; 1949) –, cât, mai curând, una selectată ca fiind favorabilă prin posibilitățile ei de manipulare şi reflectare a ideologiei. Este o artă *selectată* şi, numai astfel, pervertită în urma „privilegiului politic". Adorno a condamnat realismul socialist vehement, sancționându-l pentru absența formelor de rezistență. Totuși, invadarea tuturor dimensiunilor culturii de către raționalitatea capitalistă, proces care a dus la o veritabilă industrie a culturii, repune în discuție autonomia artei, chestionând în ce măsură aceasta este doar un sub-sistem al amplului sistem capitalist, un întreg subordonat, în căutarea definirii unității şi integrității sale. Acest raport de pretinsă subalternare induce nevoia de a relua sensurile comune pe care revoluțiile culturale şi cele artistice le împărtăşesc, mai mult sau mai puțin „istorizate", în sensul lui Bürger, ca „eşecuri" repetate de a reda legătura intimă dintre artă şi viață sub auspiciile autonomiei.

Căutăm, aşadar, articulările mişcării de eliberare, deopotrivă a artei şi a individului. Un asemenea demers nu este posibil decât prin formularea unei teorii critice, a cărei misiune generică este aceea de a elibera indivizii de sub elementele circumstanțiale care îi supun dominației (Horkheimer 1982, 244), cel mai răspândit exemplu fiind

acela al ideologiei. Lecturând în oglindă scurta definire a teoriei critice alături de principala orientare a artei moderne, aceea de a se sustrage ideologiilor, formalismelor şi materialității, se constată că cea mai potrivită apropiere hermeneutică de aceasta din urmă se realizează prin aplicarea unei asemenea teorii.

Rând pe rând, demersuri precum cele formulate de Marcuse (în maniera unei analize a revoluțiilor culturale care asumă eliberarea artei de canoanele societății industriale), Adorno şi Horkheimer (într-un demers dedicat constituirii normative a unei teorii critice), Bürger (ca teoretizare a formelor eşuate de legitimare a autonomiei artei şi reluare a acestora prin structura „neoavangardelor"), Debord (ca adaptare a artei la contextul situațional al cotidianului şi militare pentru autonomia acesteia prin grupările politizate ale I.S., axate pe însuşi principiul eliberării individului) ori Benjamin (ca evaluare a condițiilor de posibilitate a autenticității operei de artă în epoca reproducerii mecanice) reflectă, la limită, teorii critice ale artei moderne în capitalism. Consecuția lor însă, precum şi complicitățile dintre acestea au condus la particularizarea unui domeniu operat, în lucrarea de față, sub numele de „capitalism artistic", căruia Lipovetsky şi Serroy i-au adresat o ideologie proprie, ce va fi dezvoltată la momentul potrivit, în secțiunile următoare. Capitalismul artistic a acumulat, în consecință, toate aceste elemente şi direcții teoretice într-o structură omogenă. Tocmai de aceea, consider că a discuta statutul şi rolul artei moderne, respectiv contemporane, sub exigențele capitalismului înseamnă, astăzi, a depăşi mişcările anterioare, făcând efortul unui salt: acela de a gândi posibilitatea, structura normativă şi validitatea unei teorii

critice a capitalismului artistic ca atare, căutându-i, totodată, şi o aplicabilitate practică, pe care, în cursul acestui articol, o voi recunoaşte în tentativa de a soluționa, pe cât este cu putință, contradicțiile culturale ale capitalismului, aşa cum au fost formulate de Daniel Bell.

În încercarea de a formula schița unei teorii critice a capitalismului artistic – delimitând, prin acest domeniu, cercetarea de față –, în prima parte a lucrării voi expune, pe scurt, definițiile şi accepțiunile capitalismului artistic, principalele probleme cu care se confruntă „ideologia" acestuia, corespondența istorică şi culturală dintre fazele capitalismului şi etapele capitalismului artistic, precum şi câteva demersuri anterioare care au avut ca miză constituirea unei teorii critice pentru acesta din urmă. A doua parte a cercetării va fi dedicată identificării unui set de elemente normative, în linie conceptuală şi metodologică deopotrivă, pe care o asemenea teorie critică trebuie să le respecte. În funcție de acestea voi expune, în partea finală a articolului, ceea ce am numit „noul puzzle normativ" al contradicțiilor culturale ale capitalismului, şi anume un set de probleme ale acestor perechi „antagonice" de valori, principii şi reguli ale capitalismului în genere, ale căror soluții vor fi gândite în acord cu exigențele teoriei critice mai sus propuse.

Cum poate fi definit capitalismul artistic? Accepțiuni şi determinări (ideologice)

Ca domeniu autonom de cercetare, „capitalismul artistic" a fost definit pentru prima dată în ultima lucrare a lui Gilles

Lipovetsky și Jean Serroy, *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste.* Volumul, publicat în 2013, propune următoarea definiție operațională a capitalismului artistic:

> „Aceasta este ceea ce numim îndeobște capitalism artistic sau creativ-transestetic, care se caracterizează prin importanța tot mai mare a etapelor de sensibilitate și design de proces, printr-o lucrare sistematică de stilizare a bunurilor și locurilor comerciale, de integrare generalizată a artei, a look-ului și a afectelor universului consumerist." (Lipovetsky şi Serroy 2013, 12)[3]

Câteva elemente necesită clarificări în urma acestei definiri. Mai întâi, echivalarea capitalismului artistic cu sintagma „capitalism creativ transestetic", surprinzătoare fiind nu implicarea dimensiunii creative, ci a manierei în care este potențat un „dincolo" al experienței estetice, semnalat în termenii continuității. Sensul lui „trans-" este, aici, acela al concilierii unor direcții diferite ale progresului culturii și artei, în zorii modernității, condiționate de etape istorice bine definite, urmărind determinarea caracterului de autonomie al artei, în toate aceste intervale. „Trans-" atestă

> „angajarea epocii moderne în opoziția radicală dintre artă și comercial, dintre cultură și industrie, dintre artă și divertisment, dintre pur și impur, dintre autentic și kitsch, dintre arta elitelor și cultura maselor, dintre avangarde și instituții." (Lipovetsky şi Serroy 2013, 20)

---

[3] Am recurs la traducerea realizată în Oana Şerban (2016), volum în care se regăsește şi o selecție de fragmente ale lucrării lui Lipovetsky, considerate relevante pentru mizele cercetării asumate în acest context și, în consecință, traduse pentru a reda acuratețea argumentelor constituite de autori.

Reținem, pentru moment, doar posibilitatea de a trata aceste tensiuni în calitatea unor contradicții culturale ale capitalismului. Altminteri, Lipovetsky remarcă faptul că însăși vitalitatea artei este deseori contestată, amintind poziția lui Breton de împotrivire în fața gândirii artei ca având un sfârșit, la dipolul argumentului lui Tatlin, cel ce relua avântul culturii industriale după reputata formulă: „Arta a murit. Trăiască arta mașinii!” (Lipovetsky şi Serroy 2013, 22).

Treptat, mecanizarea și industrializarea mijloacelor de producție a artei au surprins dificultatea confirmării gradului ei de autonomie în aprofundarea culturii de consum: aici, solidaritatea formelor de producție artistică este principiul oricărei creații de masă. Filmele, programele de divertisment, show-urile, fac abuz de ultimele practici ale artelor noilor media, hiperbolizând cadre, diluând realitatea, comunicând extra-ordinarul. Pe scurt, orice producție artistică se îndreaptă către recuperarea ideologiei spectacularului, căreia Debord îi închină o paradigmă socială. Marele public dictează trendurile culturale prin uniformizarea judecăților de gust. Însă, la nivel individual, orice creație are sarcina de a seduce prin adaptarea exigențelor sociale comunitare la un stil de viață autonom: calitatea vieții, apreciată prin standarde ale performanței, vitezei și satisfacției de sine, hedonismul ca modă existențială cultivată prin normalizarea plăcerilor, a dictaturii achizițiilor lipsite de utilitate, a bucuriilor de o clipă. De aceea, „trans-” se adresează condiției individului, consumator de artă și nu numai, dar și condiției artei în genere, surprinsă ca un veritabil candidat al culturii de masă. În privința celui dintâi, Lipovetsky constată că principalul actor al capitalismului artistic este individul transestetic,

consumatorul care face parte din marele public, dar care se distinge de acesta printr-o „dinamică a individualizării" axată pe „managementul alegerilor, al gusturilor și al normalizării conduitelor sale" (Șerban 2016, 30). Potrivit lui Lipovetsky,

> „Individul transestetic este reflexiv, eclectic şi nomad: mai puțin conformist şi mult mai exigent decât în trecut, acesta apare, în acelaşi timp, ca un « drogat » al consumului, obsedat de perisabil, de celeritate, de divertismente facile." (Lipovetsky şi Serroy 2013, 30)

Astfel, consecința cea mai importantă a acestei paradigme umane constă în recunoaşterea unei implicații fireşti, şi anume constituirea unui *capital imaterial* de sensibilitate, remarcat prin emoții, simboluri, afecte specifice stilului de viață consumist, pe fondul unui *capital material*, determinat de o abundență a produselor culturale, a bunurilor de consum, a bunăstării. Din tensiunea iscată între cele două tipuri de capital care definesc, simptomatic, capitalismul artistic, Lipovetsky desprinde două moduri de viață, considerate transestetice:

> „Unul comandat de supunerea față de normele accelerate şi activiste ale consumerismului, altul guvernat de idealul unei existențe capabilă să se sustragă ruinelor vieții şi achizițiilor, să suspende « dictatura » timpului precipitat, să guste savoarea lumii prinzând timpul pe măsură ce îl descoperă (…) Societatea, consumatorul, individul transestetic nu sunt la înălțimea idealului prin care am putea concepe o viață frumoasă." (Lipovetsky şi Serroy 2013, 35-36)

În consecință, estetizarea lumii va reflecta proiectul occidental de conciliere a plăcerilor hedoniste stimulate de societatea de consum cu idealul unei vieți bune, temperate, în sprijinul realizării căreia arta va constitui o cale de acces. Deloc întâmplător, Lipovetsky şi Serroy amintesc, în paginile cărții lor, aspirația individului transestetic de a-şi făuri viața ca o operă de artă, urmând dezideratul lui Oscar Wilde. Altminteri, sensul lui „trans-" este şi acela de a opera legitim trecerea de la un nivel micro la un nivel macro al societății de consum, de la individ către comunitate, de la individual către colectiv, estetizarea lumii presupunând, ca finalitate, satisfacerea principiului marcusian al recunoaşterii unei „realități estetice – societatea ca operă de artă" (Marcuse 1977, 441).

Arta preia, din acest punct, sarcinile unui mediu care transcende toate dimensiunile consumului, dar cărora trebuie să le reziste, de unde şi dubla determinare: de a fi *autonomă*, în ciuda constituirii sale ca *fapt social*. Iată şi ultima mențiune relevantă a criticii lipovetskyene asupra caracterului transestetic al acesteia:

> „Odată cu triumful capitalismului artistic, fenomenele estetice nu revin la a fi decât nişte mici lumi periferice şi marginale: integrate unui univers de producție, de comercializare şi de comunicare a bunurilor materiale, ele constituie imense piețe conturate de giganți economici internaționali. (…) Artă contra industrie, cultură contra comerț, creație contra divertisment: în toate aceste sfere câştigă cel care va fi cel mai creativ. (…) Este un univers al supra-abundenței şi al inflației estetice care se agită sub ochii noştri: o lume transestetică, un spațiu al hyperartei, unde arta se infiltrează în industrii, în toate interstițiile comerțului şi ale vieții cotidiene." (Lipovetsky şi Serroy 2013, 26)

În urma acestei constatări, consider oportună sintetizarea câtorva aspecte relevante. Se distinge, astfel, caracterul de *marginalitate* al fenomenelor estetice: acestea sunt absorbite de industrializarea mijloacelor de producție, consum şi distribuție ale artei, completând raționalitatea tehnică a acestora printr-un proces de estetizare, menit a stimula consumul. Totodată, cu cât acest context accentuează caracterul de aservire al artei față de societatea de consum, cu atât dinamica de natură capitalistă dezvoltă atât instrumente de producție, cât şi spații şi tehnici neconvenționale de expunere artistică. Acestea din urmă configurează, după cum consideră cei doi autori, „democratizarea artei", eliberată de exigențele teoriei instituționalizării ei. De remarcat este faptul că democratizarea traversează toate aspecte producției artistice: de la abolirea regimului mimetic reprezentațional în favoarea unuia estetic, aşa cum observă Rancière, respectiv, emanciparea şi tehnologizarea practicilor creației artistice, la aducerea artei „în stradă", după idealul Internaționalei Situaționiste, prin muzee portabile, galerii de garaj sau ateliere deopotrivă locuințe şi muzeu, nu departe de modelul *Fabricii* lui Warhol.

Fără pretenția de a relua critica adusă capitalismului artistic în Şerban (2016) printr-o aşa-zisă încercare de reconstrucție, voi reda, pe scurt, câteva elemente specifice acestuia, în formula unor ipoteze de lucru. Pe de-o parte, aceste elemente sprijină demersul de față prin punctarea tuturor aspectelor necesare determinării unei teorii social-critice a capitalismului artistic. Pe de altă parte, revenirea asupra lor reflectă şi deschiderea unui orizont de

aprofundare a tezelor mele anterioare şi de revizuire a acestora, în acord cu obiectivele cercetării de față.

1. Maximizarea consumului este proporțională cu maximizarea elanului vital; consumatorul minimal, din fazele incipiente ale capitalismului, este substituit cu un consumator transestetic ilimitat.
2. Există o relație de interdeterminare între caracterul transestetic şi cel transistoric al capitalismului artistic.
3. Interesul individului (în calitate de consumator) pentru opera de artă este preponderent unul economic, întrucât arta de masă nu este una dezinteresată.
4. Ecuațiile de tip artă-neartă nu mai sunt valabile în capitalismul artistic: aşa-zisele „arte nobile" nu constituie realități exterioare acestuia, ci o lume aflată în coabitare cu alte „lumi ale artei" moderne şi contemporane, ce recurg deopotrivă la strategii comerciale şi practici de PR cultural. Amintim, pe scurt, argumentul lipovetskyan care dizolvă contradicțiile culturale dintre arta de masă şi „arta elitelor" prin aplicarea caracterului transestetic al capitalismului:

> „Uitați-vă la Alexandre Dumas sau la Picasso! De aceea este necesară expansiunea noțiunii de artă incluzând domeniile catalogate ca fiind minore, precum design-ul industrial, artele decorative, moda, muzica de varietate, rock-ul, imaginile publicitare, cinema-ul, BD-ul. Ele constituie, alături de artele nobile, diferitele lumi ale artei capitalismului artistic transestetic." (Lipovetsky şi Serroy 2013, 76)

5. Arta de masă operează criteriul accesibilității estetice ca parte a unui proces de integrare socială. (Cel mai frecvent, acest aspect transpare în universul celei de-a șaptea arte: unul şi acelaşi produs cultural, să luăm, ca exemplu, un film, este consumat în egală măsură de membri unor clase sociale diferite.)
   5.1. De aceea, „opozițiile dintre *high* şi *low*, dintre arta majoră şi arta minoră, dintre arta elitelor şi arta maselor au căzut. (…) Piața şi egalitatea lucrează în acelaşi sens revoluționar al deteritorializării estetice” (Lipovetsky şi Serroy 2013, 93). Arta nu mai este „localizată”, închisă, determinată ca fiind specifică unui interval cultural, unei ideologii asumate, ci este universalizată, în forma unui fenomen capitalist, „glocalizată”.
   5.2. De aici, înțelegem că universalitatea artei este confirmată de hyperalegerile indivizilor, de cererea tot mai mare pentru produsele culturale care reprezintă rezultatul combinării mai multor forme de artă, aşa cum se întâmplă, de pildă, în cazul filmelor 4D (altminteri, acesta este chiar exemplul lipovetskyan). Pentru a face față acestui surplus de cereri, s-au înființat ceea ce autorii francezi, Lipovetsky şi Serroy, numesc multinaționale ale capitalismului artistic, care au revendicat oligopolul cultural asupra anumitor produse. Casele de producție, „uzinele cinefile”, editurile şi casele de modă care au ridicat *fashion*-ul la nivel de artă globală sunt câteva spețe ale acestei schimbări.

6. Orice operă de artă este recunoscută ca atare în funcție de caracterul de utilitate pe care îl angajează. Potrivit lui Robert Morris, „nicio operă de artă nu este operă de artă decât dacă este utilă” (vezi Rosenberg 1972). Consecința imediată a acestui fapt este evoluția rapidă a funcționalismului estetic şi a design-ului.
7. Organizarea fordistă a producției, consumului şi distribuției, sub principiul uniformizării raportului cerere-ofertă, a avut ca efect promovarea kitschului. Din această perspectivă, remarcăm etape ale capitalismului artistic în care producția de artă este concentrată mai curând asupra „reproducerii constante a copiilor conforme” (Horkheimer şi Adorno 1974, 143) şi etape de sustragere a artei din această eternă reîntoarcere la canonul mimetic, susținut de creațiile seriale. Mişcarea de eliberare a artei din această „închidere”, pricinuită de consum, se petrece sub semnul îngrijorării asupra faptului că „o nouă iconicitate ia locul cortegiului legendar al figurilor mitice: (discutăm despre) autenticitatea operei de artă” (Lipovetsky şi Serroy 2013, 215).
8. Statutul individului se discută prin două paradigme concurente: *homo aestheticus*, respectiv *homo consumans*. Astfel, judecățile de gust recunosc ceea ce este „la modă”: cu alte cuvinte, ceea ce place, îndeobşte, este ceea ce este hypercomercializat.
9. A-ți schimba viața prin practicarea consumului cu justă măsură, dar a înțelege că, în genere, consumul potențează un demers de personalizare,

de individualizare, fiind rezultatul unor alegeri autentice, aceasta reprezintă principala provocare în ordine morală a capitalismului artistic. Cu alte cuvinte, imperativul moral al lui Rimbaud: „Changer la vie!” a fost înlocuit de dictonul capitalist: „Be yourself!”. Asistăm, în consecință, la următoarea schimbare:

> „Societatea transestetică coincide cu descalificarea moralelor ascetice în beneficiul unui model estetic al existenței centrat pe satisfacții sensibile, imediate şi reînnoite; pe scurt, o etică hedonistă a realizării de sine.” (Lipovetsky şi Serroy 2013, 401)

Contrastul dintre capitalul material şi cel imaterial, confruntat cu tensiunea dintre dependența operei de artă de materialitate şi abandonul materialității în favoarea perisabilului, a imediatului, a ideaticului, aduce individul contemporan în fața unei noi contradicții culturale, pe care Lipovetsky o enunță astfel:

> „Aceasta este ironia epocii noastre: cu cât lumea devine imaterială şi virtuală, cu atât asistăm la arătarea unei culturi care valorizează senzualizarea, erotizarea şi hedonizarea existenței.” (Lipovetsky şi Serroy 2013, 420)

Acesta ar fi, pe scurt, capitalismul artistic, ca ideologie capitalistă creativ-transestetică, una care confruntă, permanent, autenticitatea individului şi a operei de artă, dependența de materialitate a celor două, idealul constituirii vieții individuale şi a societății ca operă de artă. Pe scurt, o ideologie a estetizării lumii. Prin aceste ipoteze de lucru am urmărit felul în care autonomia şi aservirea artei diferitelor fapte

sociale se reflectă în discursul postmodern despre eliberarea individului din societatea de consum. În mod evident, aceste „verdicte" despre statutul conjugat al operei de artă şi al individului într-o societate pretins transestetică, aşa cum o defineşte Lipovetsky, justifică nevoia constituirii unei teorii social-critice a capitalismului artistic, care să vină în întâmpinarea principalelor probleme identificate în cursul acestei analize. Scopul acestei secțiuni a fost însă unul expozitiv, menit a prezenta definițiile operaționale şi manifestările culturale ale capitalismului artistic unui public mai puțin avizat sau familiarizat cu recentele scrieri ale lui Lipovetsky şi Serroy, ce au deschis orizontul acestei dezbateri. De reținut este faptul că de-a lungul unei concentrate expuneri am încercat să surprind, acolo unde a fost cazul, diferite tensiuni între perspectivele de interpretare a autonomiei artei şi implicațiilor sale sociale, pentru a le contrasta cu contradicțiile culturale pe care Daniel Bell le identifică, generic, la nivelul capitalismului. Voi încerca să răspund la întrebarea în ce măsură capitalismul artistic poate fi o ultimă etapă a capitalismului sau o primă fază a societății postcapitaliste, precum şi în ce măsură acesta a reuşit să ofere soluții pentru contradicțiile culturale caracteristice societății capitaliste.

Modele ale teoriei social-critice a capitalismului artistic

Un prim pas necesar, din punct de vedere normativ şi metodologic, pentru a determina structura elementară a ceea ce am putea numi un model al teoriei social-critice a

capitalismului artistic constă în adecvarea întregului aparat conceptual folosit, cât şi a instrumentelor de lucru, la însăşi teoria capitalismului artistic.

Dacă privim către direcțiile deschise de Horkheimer şi Adorno teoriei social-critice în general, atunci două sunt cerințele pe care trebuie să le adaptăm unui model corespondent capitalismului artistic: (1) teoria social-critică să se adreseze societății în totalitatea sa şi în specificitatea ei istorică, respectiv (2) să sprijine înțelegerea societății prin integrarea unor explicații constituite în arealul principalelor ştiințe sociale (regăsim aici sociologia, istoria, psihologia, economia etc.) Pentru a satisface şi cerința, asumată în cursul cercetării mele, de a distinge câteva modele ale unei asemenea teorii, voi numi schița inspirată de observațiile lui Adorno şi Horkheimer *modelul fundamental*.

Astfel, condițiile preliminare întemeierii acestui demers sunt legitime. Capitalismul artistic se adresează societății în întregul ei, de la fazele incipiente ale societății industriale până la cele de apogeu ale societății de consum, dar şi într-o specificitate istorică, susținută de caracterul trans-estetic, definit, de Lipovetsky, şi ca trans-istoric. Pe de altă parte, subiecte precum autonomia artei şi a individului, manipularea consumului prin tehnici de PR, publicitate sau aportul artei la seducerea consumatorului, precum şi critica mai multor etape ale capitalismului artistic în funcție de evoluția economică a ideologiei capitaliste, reflectă respectarea, în bună parte, a celei de-a doua condiții.

Asumând ca punct de plecare condițiile unei teorii social-critice aşa cum sunt discutate de Horkheimer şi Adorno, ne confruntăm însă cu riscul amintit de Goehr,

acela de a „fetişiza conceptul de critică” până într-acolo încât îl „conceptualizăm” depărtându-l de mizele pe care le slujeşte:

> „Pentru Adorno critica nu înseamnă nici promisiunea fericirii, nici promisiunea libertății. Ea este întotdeauna o critică imanentă. Întrebându-ne « ce este critica? » constatăm că am consolidat conceptual noțiunea de critică. În această privință am fetişizat conceptul de critică, tot aşa cum am fetişizat conceptele de « fericire », « viață », « istorie ». (…) Trebuie să căutăm (prin critică – n.a.) o cale către a gândi cum producem o schimbare asupra a ceea ce are autoritate asupra noastră, ca, de pildă, conceptele pe care le utilizăm, precum « personalitate », « narațiune » sau « subiect ». (…) Critica se întoarce asupra ei înseşi ca un proces continuu. În acest sens, ea nu are nici un obiect extern, deşi este constant mediată de obiecte antitetice în gândirea noastră – precum operele de artă.” (Bernstein *et alia* 2011)

Pe de altă parte, asemenea perspective rivalizează cu cele propuse de continuatori ai proiectelor lui Benjamin şi Adorno: Buck-Morss (1996, 29) consideră că arta şi criticismul nu pot fi izolate în societatea modernă, întrucât lucrările artiştilor au rolul de „a susține momentul critic al experienței estetice” (vezi şi Buck-Morss 1977).

Ilustrarea acestor puncte de vedere nu este realizată aici în vederea sublinierii particularităților, respectiv a condițiilor necesare pe care le adresează întemeierii oricărei teorii social-critice a artei, cât mai curând pentru a evidenția faptul că dificultatea cea mai mare a acestei sarcini este de a constitui o teorie „omogenă” pentru aceasta. O analiză pertinentă asupra acestui fapt este întâlnită în paginile lui Luc Boltanski şi Eve Chiapello, din lucrarea *Noul spirit al*

capitalismului. Cei doi disting patru accepțiuni posibile ale capitalismului, concretizate ca patru etape ale acestuia – fiecare presupunând anumite insuficiențe – catalogate de autori drept „indignări”, dar şi „nostalgii” pentru etape anterioare ori perioade istorice pre-capitaliste. Recunoaştem, aşadar:

> „1. Capitalismul ca sursă a dezvrăjirii şi a neautenticității obiectelor, persoanelor, emoțiilor şi a modurilor de existență asociate lor;
> 2. Capitalismul ca sursă a opresiunii, în măsura în care se situează înaintea libertății, autonomiei şi creativității oamenilor care au rolul Subiectului; dar şi înaintea dominării pieței ca forță impersonală de fixare a valorilor, desemnând roluri şi produse dezirabile, în vreme ce altele sunt respinse;
> 3. Capitalismul ca sursă a sărăciei printre muncitori şi a inegalităților;
> 4. Capitalismul ca sursă a oportunismului şi a egoismului, prin încurajarea intereselor private, făcând vizibilă minima solidaritate dintre cei avuți şi cei supuşi neajunsurilor.” (Boltanski şi Chiapello 2005, 37)

Deşi cele patru nu se exclud reciproc, ci uneori coabitează în diferite sfere ale societății – culturale sau economice –, remarc faptul că există câteva tensiuni mutuale între acestea, care reflectă posibile contradicții (majoritatea de natură culturală). Neautenticitatea operelor de artă sau a indivizilor contrastează cu optimismul reafirmării de sine, dar şi cu dominarea impersonală a mecanismelor de piață şi a industriilor, ce nu antrenează, cel puțin în primele două faze, posibilități de eliberare din această „falsificare” continuă. Inspirată de asemenea variabile, următoarea interogație capătă legitimitate în orizontul prezentei dezbateri: cum poate fi

constituită o teorie social-critică *omogenă* pentru capitalismul asumat ca o consecuție a tuturor celor patru faze? Răspunsul lui Chiapello şi Boltanski este unul negativ: o atare armonizare este imposibilă. De aici, voi desprinde cel de-al doilea model al unei teorii social-critice a capitalismului artistic, *modelul Boltanski-Chiapello*. Acesta presupune că teoria trebuie compusă din două componente, o *critică socială*, respectiv o *critică artistică*, având în vedere următoarea mențiune: cele două sunt constituite, din punct de vedere normativ, independent. Prima componentă, critica socială, se concentrează asupra „respingerii oricărei contaminări a esteticii cu etica" (Boltanski şi Chiapello 2005, 38). Ce anume determină un asemenea diagnostic? Potrivit celor doi autori, orice stil de viață individual este rezultatul orientării către criterii personalizate ale confortului, bunăstării, progresului, însă odată ce acestea sunt fixate prin practici de consum, reflectă totodată expresii ale inautenticității. Consecința imediată a acestui fapt este mercantilismul artistic, care a venit în sprijinul incluziunii sociale a individului în diferite cercuri şi „piețe" de consum, confirmându-i, pe de-o parte, puterea financiară, în funcție de achizițiile pe care le realizează, şi, pe de altă parte, lupta cu personalizarea alegerilor sale într-o societate în care consumul exacerbat unifică judecățile de gust. De aceea, critica artistică, a doua componentă a teoriei social-critice, investighează rolul artei în societate din perspectiva profesionalizării artistului: managementul rațional al producției de bunuri artistice a marginalizat, o bună perioadă de timp, aceste subiecte. Industrializarea şi producția serială a operelor de artă, sub semnul kitschizării, au împins într-o miză secundară lupta

artiştilor pentru recunoaşterea unei poziții necesare atât în societate, cât şi în procesul constituirii unor repere sau modele pentru transformarea societății într-o operă de artă. Boltanski şi Chiapello asumă că, în primele două faze ale capitalismului, artiştii au reprezentat mai curând simbolul absenței oricărei producții artistice autentice, cu excepția creației de sine, ceea ce a avut, ca directă implicație, o reîntoarcere a dandismului ca stil de viață.

O altă observație importantă a celor doi autori este aceea că fiecare dintre cele două componente are o tendință modernistă şi una anti-modernistă. Critica socială îşi valorifică direcția modernistă destituind inegalitățile dintre clase şi, implicit, dintre indivizi, şi se manifestă într-o tendință antimodernistă când, pe fondul abolirii inegalităților, abordează solidaritatea ca model al coabitării sociale, constituindu-se, prin aceasta, într-o „critică a individualismului" (Boltanski şi Chiapello 2005, 40). Critica artistică este modernă când pune în discuție eliberarea individului, dar e antimodernă atunci când are în vedere „dezvrăjirea" individului de constructe sociale, de paradigme culturale sau politice anterioare. În ce constă eşecul unificării celor două critici într-o teorie social-critică omogenă, în ciuda împărtăşirii unor tendințe similare? Boltanski şi Chiapello argumentează în favoarea următoarei ipoteze de lucru: „Chiar şi în cazul celor mai radicale mişcări, fiecare critică are în comun ceva cu ceea ce caută să critice" (Boltanski şi Chiapello 2005, 40).

Eliberarea este corelată cu absența autonomiei, tot aşa cum personalizarea dorințelor, modului de viață, a consumului, este pusă în lumină de starea de neautenticitate

a obiectelor şi indivizilor. Cei doi autori constată că eşecul armonizării celor două componente într-o teorie unitară este datorat imposibilității unei distanțe ferme între teorie şi realitate. Cele două se află plasate într-o co-dependență, marcată, altminteri, de însăşi complementaritatea dintre critica socială şi cea artistică. Totuşi, constată autorii, aceste critici constituie, odată cu anii ’70, sursele unor noi teorii. Pe de-o parte, critica socială este formulată ca „cerere a securității” (Boltanski şi Chiapello 2005, 167). Pe de altă parte, critica artistică este formulată ca „solicitare a autonomiei individului” (Boltanski şi Chiapello 2005, 167). Evident, cea dintâi impune respectarea unor condiții şi norme, a unor cadre reglementate de acțiune şi intervenție socială a individului, deci o anumită *supunere* a acestuia față de diferite câmpuri de autoritate.

O remarcă pe care am dezvoltat-o şi în *Capitalismul artistic*, pe care aici o reiau doar circumstanțial, este aceea că revirimentul celor două critici, în formula unor teorii noi, corespunde structurii de împărțire a principalelor vârste ale capitalismului, realizată de Daniel Bell. Acesta distinge între faza „desființării vechii ideologii ascetice a economisirii şi abstinenței” (Bell 1979, 75), specifică anilor ’50, şi faza popularizării unei „morale a autenticității”, tipică anilor ’60, care extrage individul din aceste forme de supunere în fața consumului şi îl eliberează prin stilul de viață inspirat de imperativul capitalist: „Be Yourself!”. În acest fel, atingem una dintre mizele acestui articol, şi anume cercetarea manierei în care o teorie social-critică a capitalismului artistic ar putea „dizolva” câteva dintre contradicțiile culturale ale capitalismului, identificate în lectura lui Bell.

Totuşi, cercetarea de față este un bun prilej pentru a semnala o distanță pe care am luat-o față de argumentele prezentate în *Capitalismul artistic*. La acea vreme, în partea introductivă a volumului, m-am concentrat exclusiv asupra interpretării pe care o aduc capitalismului Luc Boltanski şi Eve Chiapello, în încercarea de a corela cele patru accepțiuni ale acestuia cu patru „logici” sau „vârste” ale capitalismului artistic, notate de Lipovetsky după cum urmează:

(1) Etapa constituirii capitalismului artistic ca „sistem economic care funcționează prin estetizarea sistematică a piețelor de consum, a obiectelor şi mediilor cotidiene” (Lipovetsky şi Serroy 2013, 45); etapă remarcată, altminteri, şi ca perioada de acomodare şi integrare a mijloacelor şi practicilor artistice în logica producerii şi distribuirii bunurilor de consum.

(2) Etapa generalizării industriilor cultural-creative, care a determinat prin progresul managementului produselor culturale trecerea calităților estetice ale operelor de artă în plan secundar, acestea fiind apreciate preponderent pentru utilitatea lor: „Operele de artă sunt judecate în funcție de rezultatul comercial şi financiar, în pofida caracteristicilor lor, propriu-zis estetice” (Lipovetsky şi Serroy 2013, 46).

(3) Etapa delimitării unor spații economice specifice entităților şi grupurilor care desfăşoară o producție specializată în obiecte artistice, profitul fiind înțeles ca rezultatul obținut în urma aplicării performante a unei economii creative.

(4) Etapa hibridizării artelor, prin abolirea rețelelor şi ierarhiilor artistice şi culturale tradiționale, prin interdependența sferelor artistice şi economice (design-ul devine un asemenea hibrid).

Deşi aveam cunoştință de o altă lucrare a lui Boltanski, individuală, şi anume *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, am preferat să restrâng proiectul meu la aspectele relevante din *Le nouvel esprit du capitalisme*, întrucât cea dintâi se îndrepta către investigarea condițiilor normative necesare constituirii unei teorii social-critice, semnificativă din perspectiva disciplinară a sociologiei, în vreme ce a doua revendica premise de lucru filosofice şi antropologice, mult mai potrivite intențiilor mele de atunci. Excluderea primei lucrări a fost făcută însă şi din următorul considerent: în redactarea *Capitalismului artistic* interesele mele academice erau restrânse la legitimitatea acestui orizont disciplinar, la forma în care se poate constitui o ideologie a capitalismului artistic, la caracteristicile şi conținuturile lui. Abia după încheierea acestui proiect, gândit ca o reconstrucție a capitalismului artistic de tip lipovetskyan, prin identificarea unor surse definitorii în scrierile lui Marcuse, Debord şi Baudrillard, am realizat că următorul pas, pe termen lung, este acela de a reflecta asupra posibilității de întemeiere a unei *teorii social-critice*, sondând, totodată, şi consecințele ei pragmatice, precum depăşirea contradicțiilor culturale ale capitalismului, aşa cum le prezintă Bell. Articolul de față reprezintă un bun prilej pentru reluarea acestor mize şi, implicit, pentru a consolida structura modelului Boltanski-Chiapello, din punct de vedere normativ.

Ipoteza unui model „omogen" al teoriei social-critice a capitalismului artistic. Completarea modelului fundamental şi a modelului Boltanski-Chiapello

Reiau, pentru claritate, elementele identificate, până în acest punct, ca fiind necesare constituirii unei teorii social-critice a capitalismului artistic:

(a) *Condiții preliminare de legitimare a modelului unei teorii social-critice*: considerarea societății în întregul ei şi în specificitatea sa istorică, respectiv înțelegerea societății prin integrarea perspectivelor aferente principalelor ştiințe sociale (condiții inspirate de modelul fundamental);

(b) *Componente*: o critică socială, respectiv una artistică, independente normativ (potrivit modelului Boltanski-Chiapello). Aici, problematică rămâne această independență normativă, pe care cei doi autori nu o explică, doar o consideră ca atare. Originile ei transpar însă axiologic: există valori specifice fiecărei critici în parte, raportate la obiectul lor. Autenticitatea, de pildă, este discutată ca aparținând individului, respectiv operei de artă, chiar dacă există corespondențe între cele două, la nivelul accepțiunilor şi determinărilor.

(c) *Perspectiva hermeneutică*: „contradicția hermeneutică este cea care face posibilă critica" (Boltanski 2011, XI). Remarcăm contradicții la nivel conceptual – precum cultură/industrie, arta elitelor/arta maselor, autentic/kitsch, libertate/dominație –, dar şi la nivel normativ: manifestarea eliberării individului prin hyperalegeri personalizate, care coincide cu dominația consumului asupra individului; sau rivalitatea dintre criteriile economice şi cele estetice de apreciere şi legitimare a unei opere de artă.

Întrebându-se care este însă „structura teoriilor critice”, Boltanski consideră că singura cale de răspuns este dată de analiza a ceea ce reprezintă „optica normativă a teoriei critice” (X). Argumentul său este concentrat în jurul următoarei idei: orice teorie social-critică are ca punct de plecare opoziția fundamentală dintre realitate şi lumea ideologică, motiv pentru care elementele unei asemenea teorii sunt, de fapt, perechii de contradicții culturale care decurg din această tensiune funciară. Boltanski confruntă următoarele elemente: fapte vs. valori; ideologie vs. ştiință; determinism vs. autonomie; structură vs. acțiune; explicație vs. interpretare; nivelul micro- vs. nivelul macro-social. Acestea pot fi sistematizate, însă, în încercarea de a defini elemente concise, simple, care intră obligatoriu în componența unei teorii social-critice. Le voi expune pe rând, în asentimentul argumentelor lui Boltanski şi în continuarea elementelor mai sus enumerate, completându-le cu explicațiile necesare care le justifică apartenența la o teorie social-critică a capitalismului artistic.

(d) *Identificarea obiectului ca formă a dominației sociale.* Orice teorie social-critică are ca obiectiv recunoaşterea şi eliminarea unor forme de stăpânire, de dominație, de autoritate, care primejduiesc valori precum „autonomia” şi „autenticitatea”.

Boltanski observă că în privința dominației sociale, cea mai răspândită prejudecată hermeneutică a fost aceea de a o trata exclusiv ca formă de angajare a puterii în dimensiunea politică, urmărind identificarea structurilor abuzive şi supunerea acestora unor practici punitive. Însă capitalismul confruntă nenumărate „moduri ale dominației”, în sensul propus de Weber, iar *putere* înseamnă orice relație „asimetrică”,

„potențială", „tranzitorie" (Boltanski 2011, 1). Dominația socială este un obiect empiric, susține autorul, în lumina următoarelor două considerente: relațiile sociale sunt observabile ca relații de putere, respectiv relațiile de putere sunt „înscrise" în forme „prestabilite, stabilizate prin obiceiuri sau texte juridice" (2), care impun regularizări. Prin acestea din urmă, puterea este raționalizată, Boltanski menținând, aici, o poziționare teoretică în acord cu cea a lui Weber. Astfel, „colonizarea realității prin putere ca întreg" este posibilă, ca obiect, doar în cadrul teoriilor critice: „Sociologia poate descrie dimensiunile vieții sociale fără recurs la totalitate; teoriile critice nu, ele au aspect sistematizator" (2).

Din perspectiva capitalismului artistic, consumul, în toate formele sale constitutive (producție, distribuție, achiziție) este principala sursă a dominației sociale, manifestată atât asupra bunurilor artistice, aşadar ca stăpânire a operei de artă, prin primatul criteriilor economice față de cele estetice, cât şi asupra constituirii unui stil de viață pe care individul sau societatea îl revendică. Altminteri, toate argumentele amintite de-a lungul acestei lucrări, de la cele formulate de către reprezentanții Şcolii de la Frankfurt, la cele exprimate de Lipovetsky, reflectă validitatea acestei ipoteze de lucru.

(e) *Tipurile de judecăți*. În bună parte, constată Boltanski, teoriile social-critice operează cu enunțuri descriptive, care determină diferite ordini sociale. Potrivit autorului, în trecerea de la puterea ca dominație, la identificarea unei ordini sociale aferente, sunt sesizate contradicțiile dintre principii, valori şi norme, „ca bază a criticii pentru unificare" (Boltanski 2011, 3). Sociologul

francez sesizează şi operarea judecăților morale ca enunțuri „capabile de reflexivitate”, ce reacționează la reprezentări. Strict din perspectiva disciplinară din care este dezvoltată această analiză, „doxa sociologică” se împarte în „judecăți critice livrate de oameni de rând şi susținute de moralități sau de culturi” şi „judecăți critice făcute de sociologi” (4), consemnate ca „judecăți de valoare” în sensul lui Weber. Consider, însă, că din acest context lipsesc câteva aprofundări privind implementarea principiului normativității axiologice, aşa cum îl formulează Weber, dar acest lucru face obiectul altei discuții. Strict în ceea ce priveşte determinarea tipurilor de judecăți operate într-o teorie social-critică a capitalismului artistic, adaug „schiței” făcute de Boltanski *judecățile estetice*, cu mențiunea că există o complementaritate între constituirea judecăților morale şi a celor estetice. Mai sus, aceasta a fost explicată prin prisma determinării multiple a uneia şi aceleiaşi valori – exemplul dat fiind autenticitatea – în acord cu calificările fiecărui registru abordat – etic, respectiv estetic.

Aşadar, sintetizând, o teorie social-critică a capitalismului artistic operează cu: *judecăți critice morale* şi *judecăți critice estetice*, prelucrate deopotrivă *descriptiv* şi *normativ*. (O obiecție posibilă adusă acestei ipoteze ar putea consta în sesizarea unui inadecvări în calificarea unei judecăți ca fiind critică; cu atât mai mult cu cât, alăturându-i atributul „morală”, unii ar putea spune că nu este necesară o determinare „critică”, de vreme ce orice activitate morală este una profund critică, după cum constată şi Boltanski. Aceste determinări vizează însă adecvarea la exigențele unei teorii social-critice, conciliind instrumentarul sociologic cu cel filosofic.)

(f) *Tipuri de critici şi poziții metacritice*. Ca şi Horkheimer, Boltanski (2011, 4-5) distinge între teoriile tradiționale şi teoriile critice, acestea din urmă remarcându-se prin următoarele aspecte: constată un proces de emancipare, implică reflexivitate, „sesizează realitatea curentă ca fiind inacceptabilă". Teoriile critice reflectă, aşadar, poziții cu caracter „local" (5), identificând probleme specifice şi propunând soluții pentru depăşirea acestora. Ori de câte ori eşecul implementării acestor soluții nu este recunoscut, ori distanța dintre realitatea imediată şi alternativa propusă nu este *conştientizată* – pentru a face recurs la un termen frecvent în scrierile lui Adorno –, teoriile critice devin „utopii", în sensul generic al conceptului, acceptat de Boltanski, sau „lamentări", aşa cum le defineşte Walzer. Limitate la caracterul „local", teoriile critice rămân ca atare, în dezvoltarea lor operând sensul lui „critique", acela de contextualizare socială, deci determinată, precisă, închisă. Ori de câte ori însă o teorie social-critică discută fenomenul dominației sociale în sensul demascării unei construcții sociale sau al constituirii uneia, aceasta devine o poziție meta-critică, activând sensul lui „meta-critique". Reflectă, aşadar, o critică a unei poziții cu caracter local în direcția universalizării ei. Adaptând aceste observații ale lui Boltanski, cred că fiecare dintre cele patru faze ale capitalismului artistic se pretează la o teorie social-critică, dar căutarea acelui caracter de omogenitate, pretins de autorii *Noului spirit al capitalismului*, ține mai curând de o poziție meta-critică. De aici, şi eşecul sesizat de Boltanski şi Chiapello, ca imposibilitate de unificare a acestor considerente într-o teorie omogenă.

(g) *Angajarea subiectului prin exterioritate.* Acceptând faptul că orice teorie-social critică se confruntă cu identificarea unei forme de dominație, Boltanski remarcă faptul că orice asemenea tentativă teoretică se situează în poziție de exterioritate față de realitate, ca încercare de schimbare a unei paradigme sociale curente, şi că reclamă, indiferent de situație, un agent pasiv. „Dominația are orientare semantică"; trimite invariabil la un „pe cine?", „determinat în formă simbolică" (6-9). Categoric, dominația este asociată suprimării autonomiei – în acest caz particular, discutăm despre autonomia operei de artă sau a individului sub dominația capitalismului. Singura mea observație față de argumentul lui Boltanski este aceea că o asemenea exterioritate, pe care autorul o numeşte „simplă" – dacă operează exclusiv în determinarea ei cu descrieri – sau „complexă" – dacă recurge la „judecăți de valoare şi metacritici" –, ar putea fi diagnosticată ca fiind descriptivă şi normativă. Perspectiva lui Boltanski pare că ține mai mult de un aspect formal, în vreme ce opinia mea este că o asemenea teorie social-critică are nevoie de întărirea aspectelor de conținut.

Această secțiune a avut rolul determinării elementelor care trebuie să se regăsească în structura unei teorii social-critice a capitalismului estetic. Nepropunând o cercetare exhaustivă a acestui subiect, consider că aspectul cel mai important al prezentului demers este ilustrarea unor asemenea elemente sub rezerva caracterului de necesitate şi, nicidecum, de suficiență. Este o schiță normativă deschisă, trasată însă pentru aprofundarea înțelegerii a ce poate fi un model coerent şi consistent al acestei teorii.

În loc de concluzii: reluarea contradicțiilor culturale ale capitalismului printr-un puzzle normativ

Cum răspunde o teorie social-critică a capitalismului artistic contradicțiilor culturale ale capitalismului? Iată o întrebare deschisă, care în finalul acestui articol va fi tratată exclusiv din perspectiva aportului pe care delimitarea normativă a unei teorii social-critice a capitalismului artistic o poate avea asupra dezbaterii contradicțiilor culturale inerente capitalismului în genere. Cel mult, rezultatul acestei scurte incursiuni va fi acela al identificării unor căi de „dizolvare" a acestor contradicții, determinate de constrângerile elementelor normative mai sus postulate.

Anunțându-se în prefața la *Contradicțiile culturale ale capitalismului* ca fiind socialist în economie, liberal în politică și conservator în privința culturii, Daniel Bell (1979) sesizează că principala contradicție care caracterizează capitalismul este cea dintre normele sociale și cele culturale. Cauza acesteia constă în obținerea unor efecte contrarii scopului acțiunilor care le-au produs. De pildă, în privința sferei culturale – în domeniul culturii integrând și dimensiunea artelor –, Bell constată că indivizii se orientează către auto-satisfacție și realizare de sine deseori printr-un exercițiu hedonist și un recurs la consum, în vederea maximizării bunăstării personale. Însă consumul implică accelerarea producției, mărirea timpului-muncă și, implicit, dominarea, până la exploatare, a forței de muncă. Bell recunoaște primejdia sfârșitului impulsului creativ al mișcărilor culturale specifice modernității, sub imperiul societății de consum, pe care o împarte în trei dimensiuni principale. Prima, cea *economică*, adoptă principiul

raționalității funcționale: este dimensiunea competitivității, a concurenței, deci a rețelei de roluri și funcții, care pun întreaga lor conduită în slujba obținerii și recunoașterii unei singure valori – aceea a *utilității*. Potrivit lui Bell, aici, statutul persoanei este neglijat: individul este un element aleatoriu al peisajului economic, obiectualizat în acord cu capacitățile, rolul și performanțele sale. A doua dimensiune este cea *politică*: e constituită printr-un consens al guvernării și revendică, din perspectivă axiologică, valoarea *egalității*. Ultima dimensiune este cea a *culturii*, care a avut rolul de a separa individul de tradițiile, de practicile instituționale și de mediile sociale ce i-au determinat și definit identitatea. Individul caută, acum, deplina libertate de a se constitui pe *sine*, prin sentimente, valori, principii și judecăți personale, nu standardizate, adică impuse de logica evoluției comunității din care face parte. Există contradicții inerente între cele trei dimensiuni: cea culturală se delimitează de principiile și valorile specifice dimensiunii economice, adaptând, în acord cu propriile obiective, principiile și valorile politice. La limită, „contradicțiile capitalismului", un veritabil „idiom marxist" (Kenan 1976, 43), presupun „fisuri ireparabile ale sistemului" (43) având ca obiectiv ilustrarea disjuncțiilor radicale dintre societate – ca ansamblu tehnologic, economic și politic – și cultură.

> „Treptat, capitalismul ajunge apoi să-și piardă etica sa în profitul hedonismului modernist care, în domeniul comportamentelor culturale, nu face decât să îl slăbească: noile stiluri de viață și valorile contra-culturii minează valorile integrării politice și culturale și acționează de manieră subversivă asupra vieții cotidiene." (Rațiu 2003, 21)

Cum își poate reveni societatea capitalistă din cercul vicios al contradicțiilor reiterate, alimentate de aceleași conflicte valorice, principiale, teoretice? Pot fi contradicțiile culturale dintre cele trei dimensiuni ale societății reduse la soluții temporare, așteptând o rezoluție definitivă? Pentru Bell, puzzle-ul capitalismului se rezumă la un set de probleme generate de antagonismul permanent dintre normele sociale și cele culturale. Deși Bell nu folosește termenul de „puzzle" pentru a defini ansamblul acestor rețele de probleme, aflate în căutarea unor soluții prompte, am recurs la aplicarea lui ca indicator al unor momente de „criză", în urma cărora, prin operarea mai multor idei și instrumente de lucru, se constituie o nouă „paradigmă", ca rezoluție. Astfel, „puzzle-ul" este inserat, în logica demersului meu, sub inspirația lui Kuhn, care, atât în *Structura revoluțiilor științifice*, cât și în *Tensiunea esențială*, nu s-a ferit să aplice termenul pentru a defini un set de probleme culturale, nu doar științifice.

Privind către teoria social-critică a capitalismului artistic, consider că marele test pe care capitalismul trebuie să îl treacă în atenuarea sau dizolvarea contradicțiilor sale culturale este acela al unui *puzzle normativ*. Până unde este legitimă combinarea unei critici economice cu una de natură culturală și cu una de natură politică, așa cum procedează Bell, în divizarea sferelor societății, sau care sunt elementele normative care ne îngăduie să unificăm o critică socială și una culturală, după cum procedează același Bell, câteva pagini mai târziu, sintetizând prin „societate" sferele economice și politice? Boltanski și Chiapello ar fi împotriva unui asemenea demers: pentru cei doi, așa cum am

argumentat mai sus, critica socială și cea culturală – căreia îi subscriem dimensiunea artistică – nu pot fi solidificate într-o teorie omogenă, unitară. Perspectiva hermeneutică sau, mai cu seamă, contradicția hermeneutică este cea care face posibilă critica. Astfel, contradicțiile sunt nu doar necesare, dar și de neabolit, atât constitutiv, cât și regulativ. Problema constă în tentativa de conciliere a elementelor acestora. O teorie social-critică a capitalismului artistic ar constrânge la păstrarea componentei sociale și a celei culturale ca fiind independente și disputând forme de dominație diferite. Astfel, tabloul lui Bell, în care fiecărei dimensiuni sociale dintre cele trei îi corespunde o valoare privilegiată – utilitatea, egalitatea, respectiv autenticitatea – își păstrează integritatea, întrucât fiecare dintre acestea revendică forme de dominație diferite: economică, prin concurență și profit, politică, prin autoritate legitimă, precum și culturală, prin antinomia sinelui față de instituții, tradiții, ritualuri. Acest ultim caz generează inovația, împinsă până într-acolo încât se ajunge la individualizarea stilurilor de viață și personalizarea alegerilor: o veritabilă „brevetare" existențială, parafrazându-l pe Lipovetsky.

În consecință, nu constituirea normelor sociale și a celor culturale trebuie chestionată, ca punct de plecare al contradicțiilor capitaliste, ci conflictul normativ dintre acestea. De remarcat este faptul că tensiunile dintre rezultatele obținute în urma respectării simultane a acestora – adevărata origine a contradicțiilor – au fost gestionate diferit în fiecare dintre cele patru faze ale capitalismului. Or Bell confruntă capitalismul într-o versiune unitară, ceea ce întreține dinamica tuturor contradicțiilor ilustrate. De fiecare

dată a existat o balanță aparte: uneori, normele sociale au fost mai numeroase și mai aspre decât cele culturale, alteori pe dos; uneori, normele sociale și cele culturale au fost aproape absente, alteori au fost conjugate cu aceeași tărie. Asemenea contradicții culturale necesită o particularizare. Cu alte cuvinte, puzzle-ul normativ care confruntă capitalismul trebuie înnoit: criza imposibilității de a gândi normele culturale și cele sociale altfel decât în disjuncție a stimulat identificarea unor probleme particulare, articulate în fiecare dintre fazele enumerate ale capitalismului artistic. Deloc întâmplător, căzând de acord asupra acestor observații, capitalismul artistic poate fi lesne anunțat ca fiind o nouă paradigmă, născută din criza contradicțiilor culturale ale capitalismului în forma sa generalizată. Nu tensiunile conceptuale au fost cele care au pus în lumină imposibilitatea acordului dintre sfera socială și cea artistică, ci conflictele de natură normativă. Însă, ca orice paradigmă propusă, confruntată cu neajunsurile și inconsistențele ei, și aceasta va ajunge, mai devreme sau mai târziu, la o *criză*. Însuși exercițiul constituirii unei teorii social-critice a capitalismului artistic indică, în final, nevoia eliberării de formele de dominație pe care această specie capitalistă, definită ca fiind creativ-transestetică, le manifestă asupra individului.

BIBLIOGRAFIE

Adorno, T. 1997. *Aesthetic Theory*. Traducere engleză de Robert Hulloot-Kentor. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Adorno, T. şi M. Horkheimer. 2010. „Towards a New Manifesto?”. În *New Left Review* 65, September-October.

Bell, D. 1979. *Les Contradictions culturelles du capitalisme*. Trad. franceză de M. Matignon. Paris: PUF.

Benjamin, W. 2000. *Iluminări.* Traducere de C. Pleşu. București: Univers.

Bernstein, J.M., L. Goehr, G. Horowitz şi C. Cutrone. 2011. „The relevance of critical theory to art today”. În *The Platypus Review*, nr. 31, ianuarie: 2-6.

Boltanski, L., Chiapello, E. 2005. *The New Spirit of Capitalism*, Trad. engleză de Gregory Elliott. London/New York: Verso.

-----. 2011. *On Critique. A Sociology of Emancipation.* Trad. engleză de G. Elliot. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. 1993. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Trad. engleză de Randal Johnson. Cambridge: Polity Press.

Buck-Morss, S. 1996. „Visual Culture Questionnaire”. *October* 77.

-----. 1977. *The origins of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute.* New York: Free Press.

Debord, G. 2001. *Societatea spectacolului. Comentarii la societatea spectacolului.* Trad. de C. Mihali şi R. Stoenescu. București: Ed. Est – Samuel Tastet.

Horkheimer, M. 1982. *Critical Theory Selected Essays*. Trad. engleză de M. O'Connell *et alia*. New York: Continuum Pub.

Kenaan, W.F. 1976. „Review: The Cultural Contradictions of Capitalism”. În *Challenge*, vol. 19, nr. 4.

Lipovetsky, G. 1996. *Amurgul datoriei.* Trad. de V.-D. Vlădulescu. București: Ed. Babel.

----- și J. Serroy. 2013. *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Paris: Gallimard, 2013.

Marcuse, H. 2007. „Society as a Work of Art". În *Art and Liberation*. *Collected Papers vol. 4*. Editor D. Kellner. London: Routledge.

Marinetti, F.T. 1909. „Manifeste du futurisme". *Le Figaro*, nr. 51, 20 februarie. Gallica: Bibliothèque nationale de France.

-----. 1980. *Le Futurisme*. Editor G. Lista. Lausanne: L'Age d'Homme.

O'Brien, C. 2013. „How the iPhone and iPad transformed Hockney's art". *Los Angeles Times*, 27 oct.

Rahe, P.A. 2009. „The Cultural Contradictions of Capitalism: Twentieth Anniversary Edition (1996)". *The American Interest*, vol. 5, nr. 2, 1 noiembrie. Disponibil la: http://www.the-american-interest.com/2009/11/01/retroview-the-contradictions-of-daniel-bell/. Accesat la 3. 09. 2016.

Rațiu, D.E. 2003. „Lumea artei: imunitate sau responsabilitate? Problema responsabilității şi a angajamentului în arta contemporană". *JSRI*, nr. 4.

Ray, G. 2014. „Toward a Critical Art Theory". În Marc James Léger (ed.), *The Idea of the Avant Garde – And What It Means Today*. Manchester: Manchester University Press.

Rosenberg, H. 1972. *The De-Definition of Art*. Chicago/ London: University of Chicago Press.

Sartre, J.-P. 1946. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Éditions Nagel.

-----. 1949. *What is Literature?*. Trad. engleză de B. Frechtman. New York: Philosophical Library.

Șerban, O. 2016. *Capitalismul Artistic. Consumul operei de artă în patru pași: Marcuse, Baudrillard, Debord, Lipovetsky.* Pitești: Paralela 45.

Artă și transgresiune

Raluca Oancea

„Fiecare operă de artă este un delict necomis."
(ADORNO)

Abstract. ART AND TRANSGRESSION. The aim of this paper is to analyze the consequences of the concept of transgression in contemporary art. In order to do that, I shall start from the hypothesis according to which in artistic practices the transgressive act reactivates the Nietzsche-Freud-Bataille axis, by using and transposing into images concepts such as: Will of power, Sovereignty, Super-ego, Erotism, the Ignoble.
Keywords: contemporary art, transgression, will of power, erotism.

Două abordări ale transgresiunii

Orice analiză a practicilor artistice moderne şi contemporane prin prisma conceptului de transgresiune trebuie să țină cont de existența a două posibilități de interpretare a noțiunii în cauză: un sens larg, care încorporează orice tip de abordare juridică, psihologică, religioasă, socio-politică, respectiv un sens restrâns, ce presupune o abordare metafizică. Dacă, în sens larg, transgresiunea va implica orice provocare, ofensă,

încălcare a regulilor, a tabuurilor, o aplicare a acestei accepții în paradigma artistică ne va confrunta cu o colecție eteroclită de lucrări și genuri. Un exemplu îl constituie amplul volum al specialistului în drept Anthony Julius (2009) *Transgresiuni: Ofensele artei*, volum ce oferă o listă aproape exhaustivă de exemple, începând cu tablourile lui Manet și terminând cu *ready-made*-urile, kitsch-ul asumat sau serializările practicate de Duchamp, Warhol, Damien Hirst sau Jeff Koons.

Conform lui Julius, transgresivul ca termen apare în limba engleză în secolul al XVI-lea, cu conotații strict biblice, pentru ca ulterior să fie extins şi secularizat: într-o primă fază, pentru a descrie de o manieră generală nerespectarea unei legi, apoi, mai departe, către nerespectarea unor reguli sau principii de diverse feluri. În ceea ce privește aplicarea acestuia în câmpul artistic, pentru Julius, transgresivul va reprezenta, la fel ca şi noul, o categorie estetică proprie modernității, care se epuizează la finalul secolului XX, în perioada contemporană.

O astfel de concepție poate fi ușor combătută. O specie proprie paradigmei artistice contemporane, *Graffiti art* (ca semnificativă înfruntare între dreptul proprietății și dreptul la liberă exprimare), oferă un bun contraexemplu. De altfel, în ciuda faptului că pune la dispoziție un inventar amănunțit al lucrărilor ce operează diverse tipuri de transgresiuni, o abordare descriptivă ca cea a lui Julius nu reușește să localizeze un nucleu al mulțimii de acte transgresive și nici să explice fenomenul sau mecanismul intern al acestora.

Perspectiva restrânsă (pe care am numit-o „metafizică") se va angaja, în schimb, în investigarea problematicii transgresiunii odată cu sondarea unor întrebări fundamentale despre om,

corp, artă, moarte, eros. Concentrându-se asupra transgresării limitelor umanului, această perspectivă va pune în lumină și faptul că transgresivul, în accepția de categorie estetică, se dovedește tot atât de peren precum umanul însuși.

Arta a deținut mereu o componentă transgresivă. Prezența acestei laturi, ce implică testarea unor limite ale subiectivității, transcenderea personalității sociale și a individualității psihologice, a fost punctată de Nietzsche (1988) în cadrul analizei tragediei antice grecești (*Nașterea Tragediei*). Ce altceva semnifică dionisiacul, sacra ieșire din sine, vărsarea în ceilalți sau în arsenalul naturii? Îndrăzneala dionisiacă de a sfâșia vălul confortabil al aparenței, de a căuta dincolo de iluzia frumoasă adevăruri oricât de dureroase – certitudinea tragică a morții, a finitudinii –, își găsește ecoul în abandonul de sine transgresiv.

În acest context, perspectiva restrânsă poate asimila definiții preluate din teoria lui Georges Bataille referitoare la opoziția de nereconciliat dintre „respectarea legii și violarea ei”, interdict și transgresiune (Bataille 2005, 47). Dacă se poate afirma că *interdictele* au instaurat lumea profană a muncii, a ordinii, despărțind omul de animal, transgresiunea va fi cea care îi readuce pe oameni împreună. Trebuie remarcat faptul că animalitatea va fi interpretată aici ca instanță a umanului ce păstrează valoarea existenței subiectului pentru sine, dincolo de lumea lui *homo faber,* marcată de *lucruri* și *funcționalitate*. Totuși, Bataille atrage atenția că libertatea astfel obținută este departe de libertatea dintâi, naivă și indiferentă, a vieții animale.

Transgresiunea ca acțiune punctuală, tipic umană, presupune excedarea limitelor lumii profane fără distrugere.

Normele trebuie să existe pentru a fi încălcate; încetarea funcționării interdictului ar face transgresiunea imposibilă. Astfel, lumea transgresivă a sacrului, a orgiei, a sărbătorii își capătă sensul numai prin complementaritate cu spațiul profan al ordinii. Mai mult, în actul înfruntării, al privirii față în față a limitei, rezidă și conotația *confirmării*. Transgresiunea devine conștiința de sine a finitudinii, înfruntare și totodată acceptare.

Este important de precizat faptul că, pentru Bataille, „între o ființă și alta există un abis, există o discontinuitate". În acest context, erotismul va substitui izolarea ființei discontinue „cu un sentiment de continuitate profundă". La rândul ei, moartea preia „sensul continuității ființei". Trebuie observat că, în acest caz, nu numai moartea, ci întreg domeniul erotismului revine în esență la domeniul violenței. Smulgerea ființei din discontinuitate, tulburarea stării conforme cu posesia de sine, cu posesia individualității durabile, se va dovedi întotdeauna lucrul cel mai violent (Bataille 2005, 24-29).

În acest context, practica artistică transgresivă, departe de orice teritoriu al apolinicului, al mimesisului și al sedării prin contemplare, va explora registrul tragicului, al straniului, al sublimului, al lipsei de formă. Fie că apare ca accesare directă a principiului prim, a afectului pur, a voinței de viață schopenhaueriene, fie, în termeni nietzscheeni, ca eliberare dionisiacă din temnițele individuației, fie că este vorba despre muzică, dans sau tragedie, acest mod metafizic de a face artă cere ieșirea din sine și „aprobarea vieții până și în moarte" (Bataille 2005, 23). Această consumare intensivă a vieții, operată fără rest, pe același nivel cu experiența morții (înțelegând moartea ca pe cea mai radicală ieșire din sine),

va urmări astfel modelul trăirii nesocotite în clipă a misticului, a eroticului, a păcătosului, sfidarea oricărui egocentrism, a oricărui reflex de autoconservare.

Transgresiune și artă modernă

Fără a trece sub tăcere puternicele rădăcini ancorate în tragedia antică ale artei transgresive, acest articol se va concentra, totuşi, asupra semnificativei reconfirmări a acesteia odată cu avangardele modernității. În acest sens trebuie remarcat faptul că ambele perspective asupra transgresiunii, cea extinsă, respectiv cea restrânsă sau metafizică, plasează arta modernă ca practică transgresivă într-o poziție cheie, centrală. Astfel, în condițiile în care proiectul avangardelor constituie un asalt asupra tuturor limitelor umanului, artistul modern exemplar se constituie într-un „*broker* al nebuniei” (Sontag 1969, 213).

Un punct relevant al acestei analize îl constituie modul în care dadaismul și suprarealismul au acutizat ruptura trasată de romantism între practica artistică și categoriile clasice ale contemplării, deplasând interesul către zona șocului, a bizarului, a sublimului şi a catharsisului. Pentru a oferi câteva exemple mai puțin uzitate, voi apela la zona filmului. Aici, epatantul *Entr'acte* (regia René Clair, muzica Erik Satie, 1926), în prezent aflat în colectia MoMA, constituie un exemplu paradigmatic de film antinarativ, o colecție de imagini onirice, absurde, care funcționează independent de modelul clasic al povestirii liniare. În acest sens, Francis Picabia, a cărui apariție în costum de balerină

constituie una dintre cele mai puternice secvențe ale producției, declara că dadaismul redefinește filmul ca manifest al râsului în hohote. Tot în zona filmului, de data aceasta pe filieră suprarealistă, producții ca *Un chien andalou* (regia Luis Buñuel, scenariul Salvador Dali, 1929), *L'âge d'or* (regia Luis Buñuel, scenariul Salvador Dali, 1930) sau *Le fantôme de la liberté* (regia Luis Buñuel, 1974) forțează atât limitele narativității, cât și relația de corespondență dintre *layer*-ul vizual și cel sonor (a se vedea modul în care pasaje din paradigmatica operă wagneriană *Tristan și Isolda*, simbol al romantismului muzical, sunt asociate cu diferite scene de agresivitate sau viol).

Lettrismul și situaționismul, neoavangarde ce pun în act trecerea de la modernitate către postmodernitate, vor acutiza la rândul lor ruptura de lumea contemplării. Angajarea noilor categorii estetice de tipul șocului sau al catharsisului va viza de data aceasta promovarea *acțiunii*, a sinonimiei dintre artă și viață. Un bun exemplu este constituit de acțiunea performată de Michel Mourre, Serge Berna și alți membri ai aripei lettriste radicale, în duminica de Paște, 9 aprilie 1950, la catedrala Notre-Dame din Paris, în timp ce slujba se transmitea *live* la televiziunea națională. Îmbrăcat în călugăr dominican, Mourre va alege, astfel, un moment de liniște, se va cațăra în strană și va declama în fața comunității o blasfemiatoare *anti-predică*, anunțând că *Dumnezeu a murit*. Se pot alătura aici protestele *lettriste* împotriva cinemaului convențional și comercial. În celebrele filme manifest: *Tratat despre venin și eternitate* (*Traité de bave et d'éternité*, Isidore Isou, 1951), *Urlete în favoarea lui Sade* (*Hurlements en faveur de Sade*, Guy Debord, 1952) și *Societatea spectacolului* (*La

Société du spectacle, Guy Debord, 1973), Isou și Debord, figuri cheie ale neoavangardei, vor decreta moartea vechiului cinema narativ. „Cinemaul, asemeni unui *porc* pus la îngrășat, suferă de *obezitate*, și-a atins limitele, maximul. E gata să explodeze, în mii de bucăți!” se declamă în *Tratat.* Sunt propuse, în schimb, inovații: *sculptarea imaginii* (*la ciselure d'image*), referitoare la intervenția deliberată asupra peliculei (zgârieturi, vopsea), sau *cinemaul discrepant* (*le cinéma discrépant*), demers de disjuncție a sunetului și imaginii, urmând ca fiecare să poată spune o istorie diferită, să propună o cale proprie, abstractă. Toate acestea vor ținti inima narativității, deschizând calea cinematografului experimental din anii ’80 (Stan Brakhage).

Este important de remarcat faptul că sensul ultim al transgresiunii se află dincolo de simpla contestare a unor convenții, fie acestea estetice sau morale. Dacă abordarea extinsă a transgresiunii semnalează toate modalitățile de negare a diferitelor limite, abordarea metafizică va presupune un pas mai departe, întru chestionarea definiției înseşi a umanului, a corpului, a timpului, într-un context contestatar determinat. În acest sens, dincolo de ironizarea unei paradigme estetice depășite, un film ca *Entr'acte* deschide o meditație asupra relației dintre timp și memorie. Analiza lui Debord asupra societății spectacolului va puncta, la rândul ei, mutațiile definiției individului, de la vechiul *a fi* către pragmaticul *a avea* și, mai departe, către categoria simulacră a lui *a părea*, la fel cum va scoate în evidență transformarea timpului ciclic, arhaic, neproblematic, într-un timp ireversibil al mărfii, al producției. De asemenea, filmele lui Buñuel investighează esența erotismului, proximitatea

acestuia cu însăși esența morții ca act violent de rupere a discontinuității proprii oricărui individ. Se poate adăuga aici dezbaterea asupra redefinirii umanului ca multiplicitate de voci sau instanțe, odată cu acceptarea importanței iraționalului, a contribuției dorințelor şi pulsiunilor divergente la elaborarea identității individului. Imaginea mesei de familie în care scaunele sunt înlocuite cu closete, din *Le fantôme de la liberté,* va viza, la rândul ei, dincolo de chestionarea artificialității moralei convenționale, importanța acceptării „purulenței vieții", a faptului că la originea viului se găsește acea „materie mișcătoare, fetidă și călduță, cu un aspect groaznic, în care fermentează viața, în care colcăie ouăle, germenii și viermii", aceeași materie situată la originea reacțiilor decisive pe care le numim greață, scârbă, dezgust (Bataille 2005, 68).

Transgresiune și artă contemporană

Avansând un pas în timp, remarcăm modul în care cunoscuți *performance artists* ca Joseph Beuys, Marina Abramović sau gruparea acționiștilor vienezi[1] reconfigurează aceleași energii dionisiace ale *informului*, straturile materiale de adâncime care, în accepțiunea lui Bataille, trimit la celebrul concept al *materialismului de bază*. Se poate preciza, pe scurt, că materialismul de bază se referă la acel *strat profund al existenței materiale* (murdăria, materia scatologică și în genere fluidele

[1] Vezi, de exemplu, Hermann Nitsch, acțiunea: *Three-day Spectacle*, Prinzendorf, 1984.

corporale) pe care, de cele mai multe ori, materialismul aplicat în artă îl scapă din vedere (Nae 2015, 88).

La rândul său, *informul* poate fi definit ca acea categorie estetică negativă și formă inacceptabilă social ce angajează un întreg strat al vieții psihice refulat de civilizație. Este limpede de ce spiritul cartezian, obsesia iluministă a raționalității, viziunea modernă pozitivistă și dependența esteticii clasice de ideea Formei au determinat ignorarea acestui strat pentru o lungă perioadă. În a doua jumătate a secolului XX, însă, odată cu noua schimbare de paradigmă ce renunță, printre alte mituri, la incompatibilitatea materie-discurs, *informul* se revigorează, cucerind o poziție centrală pe scena artistică. Printre artiștii care îl cultivă, pe lângă autorii de *performance* mai sus menționați, pot fi amintiți: Jackson Pollock, Andy Warhol, Cy Twombly, Lucio Fontana, Cindy Sherman, Claes Oldenburg, Jean Dubuffet, Robert Smithson, Gordon Matta-Clark[2].

Capacitatea informului de a rezista „constitutiv” ordonării, întruchipând expresia haosului și indicând neantul existențial, greața, vertijul, va face din această categorie una adecvată pentru semnalarea transgresiunii normelor sociale, politice sau morale. Această nouă categorie estetică va ataca însăși ideea *reprezentării*, a posibilității artistului de a livra un *mimesis* al lumii ori de a putea măcar impune o ordine proprie – am în vedere ideea de *mimesis* în sens pitagoreic, sens menționat de Gadamer (2000), în

---

2 Artiști vizuali expuși de Rosalind Krauss, în contextul celebrei expoziții *Formlessness: Modernism Against the Grain*, Centre Georges Pompidou, Paris, 1996.

Actualitatea frumosului, ca unică interpretare compatibilă cu paradigma modernă abstracționistă.

În a doua jumătate a secolului XX, fluidele corporale, murdăria și materiile scatologice vor marca, la rândul lor, multe demersuri cinematografice – *Salò o le 120 giornate di Sodoma* (Pasolini, 1975), *La grande bouffe (*Marco Ferreri, 1973), *Moebius* (Kim Ki-duk, 2013) –, precum și lucrări din zona artei vizuale: *Merda d'artista* (Piero Manzoni, 1961), *Piss Christ* (Andres Serrano, 1987), *Spunk Blood Piss Shit Spit* (Gilbert & George, 1996). *Piss Christ,* una dintre cele mai controversate, prezintă fotografia unui crucifix scufundat în urină (dimensiunea 150 x 100 cm), fotografie ce face parte dintr-o serie de obiecte simbol scufundate în lichide corporale (lapte, sânge, urină). Toate acestea readuc la prezență tema finitudinii, precum și ideea afirmării autorității artistice.

Informul și fluidele corporale vor fi încorporate de sensibilitatea *Camp* (Sontag 2009) în arta vizuală și în film, laolaltă cu ironia și kitsch-ul asumat. Cuplul Gilbert & George va expune astfel *The fundamental pictures* (1996), o serie de 39 de lucrări dedicate materialismului de bază. Regizorul *underground* John Waters, părintele filmului cult transgresiv, va lansa un șir de producții culminând cu *Pink Flamingos* (1972), un comentariu acid asupra familiei americane convenționale, film ai cărui protagoniști preiau modelul Manson al anti-familiei criminale. Personajul principal (jucat de un travestit) este bizara *Devine*[3] (cunoscut apelativ al lui Sade însuși), cea mai *mizerabilă* ființă de pe pământ. Toată această imagistică va reitera, cu prisosință,

3 Vezi și numele filmului biografic al lui Waters: *Devine Trash.*

comentariile lui Susan Sontag despre kitsch: „Devine frumos tocmai pentru că este atât de îngrozitor”.

Despărțindu-ne de *camp*, un *performance* ca *How to Explain Pictures to a Dead Hare* (*Galeria Schmela, Düsseldorf*, 1965), în care Joseph Beuys, cu fața acoperită de miere și foiță de aur, prezintă lucrările expuse unui iepure mort, confirmă nevoia de reconectare a individului contemporan la dimensiunea sa animalică, la existența subiectului pentru sine. Acest act transgresiv vizează spațiul autenticității odată cu disocierea sa de domeniul funcționalului. Acțiunea Marinei Abramović, *Nude with Skeleton* (2002/2005/2010), va confirma, la rândul ei, interrelaționarea specific transgresivă a erotismului cu moartea.

Toate aceste exemple confirmă ipoteza mea inițială de lucru, potrivit căreia, în practica artistică a contemporaneității, actul transgresiv reactivează axa Nietzsche-Freud-Bataille, apelând la și transpunând în imagini concepte ca: *Voința de putere, Suveranitatea, Supraeul, Erotismul, Informul.* Totodată, asemenea exemple contrazic ipoteza lui Anthony Julius privitoare la epuizarea transgresivului odată cu avangardele modernității. Mult mai credibilă se arată acum teza opusă, potrivit căreia arta contemporană este prin definiție transgresivă. Un bun argument s-ar putea construi, aici, pornind de la faptul că această practică nu își propune, de fapt, să ofere un mimesis realist al lumii exterioare. Printre obiectivele practicii artistice contemporane, Susan Sontag amintește, în schimb, *prezentarea* de idei, obiecte, stări și sentimente. Rezultă, pe această cale, că arta contemporană ca rezervor al diverselor forme ale conștiinței de sine va include *formele extreme* care transcend individualitatea psihologică și

personalitatea socială (Sontag 1969, 212). O serie largă de *performance*-uri, precum și numeroase exemple din literatura sau cinematografia erotică, susțin această afirmație. Sontag însăși aduce în discuție prozele lui Bataille *Histoire de l'œil* și *Madame Edwarda* sau lucrările apărute sub pseudonim *Story of O* și *The Image*. Se pot adăuga filme paradigmatice ca *În regatul simțurilor* (Nagisa Ôshima, 1976) sau *Ultimul tango la Paris* (Bernardo Bertolucci, 1972).

În ceea ce privește arta vizuală contemporană, se observă cum investigarea frontierelor conștiinței implică, de regulă, o recuperare a perimetrului sacrului. În acest context, nu de puține ori practicile se dovedesc riscante pentru artist ca persoană. Acesta se va redefini în consecință ca un *explorator al pericolului*, căruia nu i se poate reproșa un *comportament deviat de la norme*. Neinteresat de perimetrul epurat al contemplării sau al plăcerii estetice, radicalizându-și în schimb experiențele, el va reuși să fascineze și să subjuge, producând gesturi și obiecte uneori obscure, alteori respingătoare sau inaccesibile (Sontag 1969, 212).

Un exemplu tipic de punere în act a pericolului și a înfruntării acestuia este *RHYTHM 0* (1974), în care Marina Abramović pune la dispoziția publicului 72 de obiecte (inclusiv un pistol) cu ajutorul cărora se poate acționa asupra corpului ei. Se adăugă și *peformance*-ul lui Joseph Beuys, *I Like America and America Likes Me* (1974), în care artistul împarte pentru câteva zile camera cu un coiot, simbol al animalității genuine și totodată al populației indigene.

S-a observat că acest mod critic de a trăi în proximitatea pericolului, practicând asceza și recuperând echilibrul cu natura, reiterează atitudinea cinicilor din Antichitate. De

asemenea, devine vizibilă comunicarea *performance*-ului contemporan cu registrul arhaic al dionisiacului, cu muzica, dansul, tragedia, fie pe filieră nietzscheană, vizând eliberarea dionisiacă din temnițele individuației, fie ca mod „metafizic” de a face artă, solicitând ieșirea din sine și „aprobarea vieții până și în moarte” (Bataille 2005, 23).

În ceea ce privește erotismul, ca practică ce angrenează în aceeași măsură pericolul, cât și diverse forme de comportament deviant, o bună prezentare a veleităților sale estetice și metafizice este conferită de lucrarea lui Susan Sontag *The Pornographic Imagination.* Analiza de aici debutează cu o expunere a seriei de diferențe care delimitează pornografia ca fenomen social sau psihologic de expresia sa artistică. Ca prim pas, teoreticiana livrează un inventar al acuzelor ce reduc arta erotică la triviala pornografie (Sontag 1969, 208):

1. Arta erotică are unica funcție de incitare sexuală a spectatorului.
2. Arta erotică este incompatibilă cu cerințele contemplării: calmul, serenitatea, hieraticul.
3. Opera erotică nu deține momentele specifice unui scenariu/povestire: introducere, punct culminant etc (acuză formulată de Adorno).
4. Opera erotică nu e expresivă estetic, reducându-se la o simplă vehiculare a unor fantezii.
5. Personajele sunt schematice, reduse la organe depersonalizate.

Sontag va demonta cu ușurință aceste acuze pe baza unor exemple de literatură erotică de calitate, precum *Story of O* sau *Histoire de l'œil*. Este adevărat că majoritatea lucrărilor

erotice nu reușesc să constituie piese artistice autentice, dar această stare de fapt, întâlnită și în domenii conexe cum ar fi cel al filmului și literaturii SF sau *horror*, nu contrazice existența unui număr, chiar dacă scăzut, de opere valoroase.

Delimitarea dintre arta erotică și pornografie poate fi instrumentată cu ajutorul celebrei distincții a lui Roland Barthes (2009) dintre fotografia artistică și simpla fotografie documentară. Prima dintre acestea încorporează, în afara *layer*-ului cultural, informativ, un ingredient suplimentar pe care Barthes îl numește *punctum*. *Punctum*-ul ca amănunt contradictoriu, surprinzător, ce sfâșie valoarea ternă, constantă, a informativului, va înființa tocmai granița fină dintre artă și non-artă.

Într-un mod similar, arta erotică, pe lângă inerenta funcție de incitare sexuală, prezintă situații și caractere bine conturate, genuine, în ciuda faptului că acestea țin mai curând de perimetrul anormalului sau de psihologia dorinței. De asemenea, faptul că narațiunea poate lua o formă eliptică, eludând unele dintre momentele acțiunii tradiționale, sau faptul că personajele nu respectă șablonul inventarului clasic de proprietăți – nume, prenume, vârstă, ocupație, însușiri fizice – nu denotă în mod necesar un proces trivial de simplificare, ci poate trimite, din contră, la inevitabila desprindere a artei contemporane de filonul realismului naiv, psihologic. Literatura și filmul suprarealist sau expresionist, Noul Roman Francez vor simplifica sau chiar elimina, la rândul lor, personajele tipice, concentrându-se pe situații, perspective și comportamente extreme. În ceea ce privește orientarea către fragment (organe depersonalizate) sau pierderea viziunii holiste, departe de a constitui o trăsătură

proprie pornografiei triviale, aceasta reprezintă o practică uzitată a postmodernismului. În acest sens, comentariul lui Gilles Deleuze (2012) asupra cinemaului modern pune în evidență categoria *spațiului oarecare*, un spațiu filmic, virtual și afectiv care se poate manifesta printre altele ca spațiu al fragmentului deconectat. Filmul *Pickpocket* (Robert Bresson, 1959), în care mâinile hoților de buzunare devin personaje cheie, constituie un exemplu semnificativ.

Mai mult, modul pregnant în care arta revelează legătura intimă dintre eros și moarte va submina frecvent funcția de incitare sexuală. O producție cinematografică precum *Salò, sau cele 120 de zile ale Sodomei* (Pier Paolo Pasolini, 1975), ori *Ultimul tango la Paris* (Bernardo Bertolucci, 1972), se constituie, mai curând, într-o meditație întunecată asupra limitelor umanului, decât într-o incitare erotică. Pe lângă un pertinent comentariu biopolitic, *Salò,* transpunerea romanului scris de Marchizul de Sade, va implementa cunoscutul principiu al mecanizării actului sexual, abstractizând și conceptualizând, extirpând orice urmă de plăcere, de *agreabil*.

După părerea lui Bataille, întreprinderea lui Sade trebuie interpretată în primul rând ca o salutară încercare de conceptualizare a violenței, o îngemănare între germenii cunoașterii și monstruozitatea morală, o încercare de a revolta și totodată de a lumina conștiința. Literatura lui Sade își propune, de asemenea, dincolo de orice incitare sexuală trivială, sfidarea simțului comun, a *omului normal* pe care îl purtăm cu toții în noi. În acest context, *omului normal* (om al cărui mecanism interior e pus în mișcare de nevoie, teamă, simpatie, angoasă) i se va opune *omul suveran* sau integral, individ ce nu necesită acordul mulțimii, fiind pus în mișcare

doar de pasiune și de voluptate. Într-o lume în care suveranii au fost domesticiți, reduși la raționalitate și funcționalitate, conceptul de suveranitate trebuie păstrat măcar ca reper ori ca posibil model al artistului. În același timp, libertatea suverană trebuie luată în calcul ca posibilitate superioară libertății instituționale (Bataille 2005, 183).

În acest context, modelul artistului „şaman" ce sfidează pericolul recuperează, dincolo de clasicul sublim, o anumită proporție din *apatia* sadiană, din spiritul de negație al omului suveran care își conservă forța nerisipind-o în sentimente și afecte parazitare. O serie de *performance*-uri, printre care cele mai sus amintite, dar și producții cinematografice ca *Salò*, *Teorema* (Pier Paolo Pasolini, 1968), readuc în discuție momentul necesar de insensibilitate, când pasiunea mediată devine energie.

Pentru a explica opera lui Sade, Bataille va converti propria opoziție dintre muncă (interdicte) şi transgresiune într-o nouă opoziție: *rațiune* versus *exces*. Dacă munca și, implicit, sporirea resurselor vor defini perimetrul *rațiunii*, domeniul *excesului* va fi marcat de crimă, voluptate, intensitate, constituindu-se astfel ca unic spațiu afectiv capabil a da seama de temeiul și de limitele umanului (Bataille 2005, 187).

Din perspectiva în care interdictele, regulile în general, conservă viața, neregula duce la distrugere, excesul devenind astfel sinonim cu o irosire a forțelor, a resurselor, cu instaurarea dezordinii. „Sade a consacrat interminabile lucrări afirmării unor valori inacceptabile: viața era, după el, căutare a plăcerii, iar plăcerea era proporțională cu distrugerea vieții. Altfel spus viața își atingea cel mai înalt

grad de intensitate într-o monstruoasă negare a principiului ei" (Bataille 2005, 199).

Ca act transgresiv și, totodată, metafizic, excesul va constitui o deschidere către unitate, către totalitatea ființei accesată cu prețul disoluției individualității, a multiplicității. În aceeași cheie poate fi citit aspectul violent și vătămător al divinului. În același mod poate fi interpretat sacrificiul. Sacrul va semnifica, la rândul său, însuflețirea internă, secretă, frenezia esențială, violența care mistuie și duce la ruină (Bataille 2005, 200).

Încheiere

Observăm astfel cum, urmând reperele trasate de Nietzsche și Sade în direcția criticii „pudorii", chemarea artistică transgresivă va plasa căutarea adevărului dincolo de morala convențională, în voința de putere, în forța activă, în suveranitatea (supra)omului. Depășirea va viza, punctual, acel Dumnezeu autoritarist altoit cu Supraeul freudian, acel Dumnezeu-normă, la fel de „mort" precum legile din care a fost extirpată viața, acel Dumnezeu-ierarhie care impune și castrează, făcând imposibilă trăirea adevărată sau provocând „ratarea" ființei. Lupta se va da împotriva interiorizării unei figuri paterne rigide și inutile, în tentativa de a fărâma pereții invizibili, adică limitele absurde pe care individul le auto-instaurează, asemenea grupului burghez de invitați din *El ángel exterminador* (Buñuel, 1962) incapabili, din senin, a părăsi sala în care luaseră parte la un dineu.

În concluzie, studiul de față subliniază ideea potrivit căreia transgresiunea, lăsând cumva intactă zona sacrului sau a *maniei* – fie aceasta erotică sau divină –, va solicita extinderea subiectivității dincolo de orice formulă autoritaristă, în tandem cu înfruntarea finitudinii, a fricilor și lașităților cotidiene, a morții înseși. Urmărind înrudirea intimă dintre moarte și erotism, punctată și de Freud, producții cinematografice ca *The realm of the senses* (Nagisa Ôshima, 1976) vor relua, în maniera proprie *gândirii-cinema*[4], definiția erotismului propusă de Bataille: deschidere către continuitate. Dacă moartea și erotismul vizează, în aceeași măsură, ruperea discontinuității, spargerea recipientului ce izolează fiecare ființă în parte, acțiunea erotică va face apel la violență pentru revelarea întregului. În acest context, demersul prezent salută modul în care, într-o lume controlată de centre de putere ce practică domesticirea și uniformizarea individului, arta transgresivă, punând în joc mecanisme cathartice și dionisiace – ba chiar angajând, într-o oarecare măsură, şi vechiul registru al frumuseții (Bataille atrăgea atenția asupra rolului acesteia în economia pângăririi: frumusețea cea mai mare asigură pângărirea cea mai adâncă) –, își propune cucerirea unui spațiu al libertății individului şi al cunoașterii autentice de sine.

4 A se vedea abordarea lui Gilles Deleuze din *Cinema I* şi *II*, potrivit căreia cinemaul este un mod de gândire ce folosește imagini în locul conceptelor.

BIBLIOGRAFIE

Barthes, Roland. 2009. *Camera luminoasă. Însemnări despre fotografie*. Trad. de V. Mlesniță. Cluj-Napoca: Idea Design & Print.

Bataille, Georges. 2005. *Erotismul.* Traducere de Dan Petrescu. București: Editura Nemira.

Bois, Yve-Alain și Rosalind E. Krauss. 2000. *Formless: A User's Guide*. New York: Zone Books.

Deleuze, Gilles. 2012. *Cinema 1. Imaginea-mişcare*. Trad. de Şt. şi I. Pop-Curşeu. Cluj: Tact.

-----. 2013. *Cinema 2. Imaginea timp*. Trad. de Şt. şi I. Pop-Curşeu. Cluj: Tact.

Gadamer, Hans-Georg. 2000. *Actualitatea frumosului*. Trad. de Val Panaitescu. Iaşi: Polirom.

Julius, Anthony. 2009. *Transgresiuni. Ofensele artei*. Trad. de T. Şiperco. București: Vellant.

Nae, Cristian. 2015. *Moduri de a percepe: O introducere în teoria artei moderne şi contemporane*. Iași: Polirom.

Nietzsche, Friedrich, 1988. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen. Nachgelassene Fragmente (1870-1873): Kritischen Studienausgabe (KSA) 1*. Ediția a doua. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Sontag, Susan. 1969. „The Pornographic Imagination". În *Styles of Radical Will*. London: Secker & Warburg: 205-233.

-----. 2009. „Notes on «Camp»". În *Against Interpretation: And Other Essays,* Londra: Penguin Books.

Crize și evoluții multiple în sfera educației

Silvia Făt

Abstract. MULTIPLE CRISIS AND EVOLUTIONS IN THE FIELD OF EDUCATION. This article starts from a reflection on how we relate today to the modernist educational project, which includes the need for valuing education through a natural confirmation of its historical role. Education has long been the vehicle that has spread the great narratives of modernity. In modern times, however, education is no longer described by an optimistic reference to a future that it guarantees. The article describes the phenomenon of contemporary education, marked by multiple crises, characterized by the transition from authoritative relationships to a project of participation, made possible through multiple polarities and paradoxes. Although there are reliable accounts concerning the function of schools in the space of modernity, the portrait of a contemporary school, sketched in this paper, illustrates the impact that the postmodern paradigm had on education (value relativism, the modification of the status of knowledge, the contestation of universal truths, individualization, the crisis of authority, etc.). This paper issues arguments concerning the changing of education through diversifying its ideals at the level of some punctual goals and dynamic processes. In this process, we also capture the characteristics of the teaching profession, by paying particular attention to the professional autonomy and social liability and also to the negative effects that the changes in the new paradigm have produced.
Keywords: education, postmodernism, crisis, professionalism.

Educația reprezintă modul privilegiat de a relaționa cu societatea, „de a experimenta în mod creativ, în încercarea de a o schimba” (Usher şi Edwards 1994, 4). Acesta este domeniul de unde poate începe redresarea lumii contemporane. Educației îi este, astăzi, atribuit un rol cheie de formare şi modelare a subiectivității şi identității, astfel încât „indivizii să poată deveni autonomi, capabili să exercite mandatul intențional și potențialul de a deveni persoane motivate şi autodirecționate” (Usher și Edwards 1994, 24). Proiectul educativ, de la modernitate către postmodernitate, prezintă o serie de contraste, marcate fie de reducționismul surselor de cunoaștere și valorizarea excesivă a culturii științifice (modernismul), fie de criza autorității epistemice și dezvoltarea cunoașterii instrumentale (postmodernismul).

Puterea şi semnificația educației s-au modificat în timp, în mod fundamental: elevul devine actorul privilegiat, devenind „măsura tuturor lucrurilor”, sursa normei, sursa cunoaşterii. Asistăm la inversări de felul următor: conformismului (în sensul de reproducere a unei forme percepută ca valoare) i se succede apelul la inițiativă creatoare de valori noi; rațiunea socială este concurată de logica individuală; normativitatea cunoaşterii face loc relativismului, prin care școala adoptă în mod deschis principiul cunoaşterii aproximate.

Paradigma tradițională este încă prezentă în educație prin următoarele idei:

(a) disciplinele sunt deconectate de bazele lor istorice, fiind predate ca unități disparate, autonome de cunoaştere;

(b) funcționează un fel de „aparat" al educației care vizează potențialul individual extern, cuantificabil;

(c) școlile au devenit fabrici asemănătoare unei linii de producții;

(d) cunoaşterea școlară este un sistem închis, stabil, reprezentațional, cognoscibil; curriculumul este tranzacțional în raport cu știința[1];

(e) economia performanței prevalează asupra filosofiei educației (normele în evaluare și răspunsurile elevilor la acestea sunt adeseori redate prin celebrele curbe Gauss în formă de clopot).

Educația a fost timp de multă vreme vehiculul care a răspândit marile narațiuni clasice şi idealuri iluministe. În centrul proiectului modernității se află afirmarea nevoii de educație prin reconfirmarea rolului istoric al acesteia. Investigațiile din sociologia educației au arătat foarte clar că sistemele de educație de masă ale societăților moderne împart indivizii în „învingători" şi „învinşi", iar inegalitățile sociale sunt mai curând actualizate decât neutralizate prin educație. Pe lângă rolul său cultural, educația a fost însă și un instrument de control social şi de legitimare.

> „Practica educațională comportă un mare număr de caracteristici ce pot fi denumite în mod pertinent postmoderne, chiar dacă profesioniştii din educație sunt reticenți a recunoaşte acest lucru" (Usher şi Edwards 1994, 1).

---

[1] Conform paradigmei tradiționale, „cunoaşterea ştiințifică nu era doar valoroasă, ci era singura care avea valoare" (Doll şi Gough 2002, 51).

Deși pare problematic a face o legătură între postmodernism şi educație, discursul pedagogic presupune o dizolvare a ethosului disciplinei de masă, disciplină specifică secolului al XIX-lea.

Se poate spune că postmodernismul are o serie întreagă de influențe în educație.

(a) Noțiunea timpului s-a modificat fundamental: influența şi importanța culturală a trecutului, a tradiției, a fost înlocuită cu un fel de fascinație pentru prezent, pentru ceea ce este imediat, fapt ce a dezvoltat, în toate sectoarele vieții sociale, exigența pentru rapiditate; acest tip de presiune a dus, la rândul său, la desființarea unor forme consacrate ale educației.

(b) Criza autorității, deja anunțată la mijlocul ultimului secol de către Hannah Arendt, îşi pune amprenta asupra educației: societatea nu mai este interesată de moştenirea principiilor cunoaşterii pretinse ca având valoare universală.

(c) Consecințe la nivelul actului educativ se atestă şi prin manifestarea cultului tinereții: tinerețea nu mai este o vârstă, ci devine un ideal existențial global.

(d) Individualizarea radicală a actului educativ aduce multiplicarea formelor de certificare.

(e) Educația primeşte o extindere fără precedent și nu mai este redusă la simpla şcolarizare.

(f) Se remarcă şi revalorizarea dimensiunii subiective a actului educațional, care se referă la abordarea de tip interpretativ, ce pune în evidență dimensiunea subiectiv-afectivă în relația educațională.

Educația nu mai este, astăzi, descrisă prin acele referințe atât de optimiste, referințe care ne vorbesc despre un viitor mai bun garantat prin educație. Postmodernismul dizolvă rolul unificator al şcolii, acest rol fiind considerat piesa de rezistență a societății moderne. Unitatea, sensul unitar al ideii educative de celebrare a binelui, frumosului și adevărului, de emancipare prin cunoaştere, nu mai există. Educația nu mai poate fi dedicată atingerii unui ideal, ci e diversă la nivel de scopuri şi procese. O analiză extrem de interesantă ne oferă J.C. Brief şi J. Morin (2002), care caută fundamentele educației contemporane într-o lume a cărei preocupare, consideră ei, este utilitatea pe termen scurt. Cei doi autori sesizează finalitatea extrem de pragmatică a educației.

Există un acord între diverși autori conform cărora „în inima societății se găseşte mondializarea activității economice, a relațiilor politice, a informației și a comunicațiilor. Aceste efecte se disting printr-o varietate a noilor tehnologii, care au impact asupra modului în care sunt reprezentate identitățile, sistemele de cunoaștere și percepțiile sociale" (Hargreaves 1994, 48).

Menționând direcțiile către care societatea se îndreaptă, Alvin Toffler, autorul *Șocului viitorului*, ne asigură că schimbarea rămâne singura constantă. Umanitatea face saltul cel mai mare din toate timpurile în ceea ce privește restructurarea socială. M. Fullan, reputatul teoretician al schimbării educaționale, crede că acest salt va fi o descoperire paradigmatică de importanță capitală privind emiterea unor modalități de răspuns la schimbare. Este evident că societatea se află în mijlocul unei ere a discontinuităților care oferă „mai mult indeterminism decât determinism, diversitate decât unitate,

diferență decât sinteză, complexitate decât simplitate" (Rosenau 1992, 8). Implicațiile acestor schimbări au fost analizate de un număr mare de autori (Fullan, Bennett, Stollet, Fink, Hughes), toți manifestându-și acordul asupra faptului că, în aceşti ultimi ani, toate sistemele de educație au inițiat politici de reformă radicale. Aceste sisteme sunt marcate, însă, de crize multiple:

(a) *Criza referinței*. Confirmând diagnosticul lui Nietzsche de la începutul secolului al XX-lea, care anunța apariția nihilismului, ne confruntăm, astăzi, cu lipsa referințelor (a valorilor clasice) în educație.

(b) *Criza epistemică*. Odată cu prăbuşirea marilor narațiuni, se erodează legitimitatea ştiinței. Izgonirea din arenă a valorilor raționalizate începe odată cu credința conform căreia „ştiința este putere". Efectul său babilonian, prin amestecul de repere, a instalat criza modernismului. Într-un fel genuin, aceasta este o criză de creştere.

În arenă au rămas doar instrumentele, omul ajungând cel mai important instrument. În mai puțin de o sută de ani, conştiința umană a receptat una dintre cele mai semnificative transformări din istoria sa, din subiect în obiect, altfel spus, din factor de percepție şi reprezentare, în fapt perceput şi reprezentat.

(c) *Criza de legitimare*. Pentru J.-F. Lyotard, problema cea mai apăsătoare este legitimarea deciziei. Astăzi se face apel la legitimarea prin consens. „Dacă legitimarea este obsesia modernității europene de cel puțin două secole încoace, în postmodernitate are loc procesul de delegitimare ideologică prin pierderea credibilității marilor scenarii.

Accentul se deplasează, în acest proces, de pe scopuri (teleologie) pe mijloace" (Lyotard 1979, 37).

În spațiul contemporan, marcat de căutarea legitimării sociale, transformările au un martor cheie, și anume sistemul de educație, supus în mod natural aceloraşi căutări şi reamenajări identitare. Dincolo de evoluția instituțională, sistemele de educație ne pot releva cel puțin două aspecte sau indicii ale acumulării elementelor constitutive: statusul profesiei didactice (statut social, cultură profesională, principii de eficiență) şi rolul acesteia în societate (prestigiul social, ideologia ocupațională). Profesiile au grade diferite de evoluție întrucât au asimilat în mod variabil, atât cantitativ, cât şi calitativ, cerințele sociale.

Profesia didactică este descrisă, astăzi, prin prisma unui număr de aspecte relevante:

(1) Intensificarea muncii cadrelor didactice, una dintre realitățile actuale, transpusă de M. Apple în cunoscuta teză a intensificării.

(2) Implicarea noilor tehnologii comunicaționale. Aplicarea tehnologiei crește presiunea oferirii unor răspunsuri imediate.

(3) Segregarea între munca de concepție și munca procedurală. Există o relație tensionată între dezvoltarea calităților profesionale şi implicarea în activitățile manageriale orientate spre eficiență. Există tendința ca activititatea să devină extrem de fragmentată, conform unor scopuri urgente.

(4) Deprofesionalizarea: M. Apple afirmă că raportarea la curriculumul școlar, realizată în mod obedient de către cadrul didactic, deprofesionalizează ideologic, în sensul diminuării angajamentului personal în realizarea obiectivelor activității.

(5) Proletarizarea: unii cercetători și-au îndreptat atenția asupra scăderii mobilității sociale în cariera didactică, în timp ce alți cercetători invocă procesualitatea activității, întrucât, în profesia didactică, s-a creat o rutinizare previzibilă a sarcinilor. Argumentele ce susțin o astfel de afirmație incomodă şi surprinzătoare sunt: salarizarea în funcție de perfomanța cuantificată; condițiile intensive de muncă; multiplicarea rolurilor cadrului didactic; modificările în statutul social al clasei de mijloc; acomodarea artificială la schimbări, determinată de raportarea la standarde etc.

Profesionalismul este prezentat ca o cultură dominantă a şcolii anilor ’50-’60. În societatea actuală, acest fapt capătă o relevanță fără precedent; se consideră că şcoala trebuie să fie condusă şi administrată de profesioniști care probează vocațional competența. La sfârşitul anilor ’80 are loc o revenire a formei de control centralizat care exista la sfârşitul secolului al XIX-lea, fapt stimulat de elaborarea rapidă a reformelor. De ce? Pentru că școlile au fost adesea incriminate pentru mediocritatea lor, pentru declinul economiei, lipsa calității educației și neasumarea eșecului său. Relația între calitatea educației şi reuşita pe piața muncii este motivată puternic în societățile industrializate. De aceea sistemul de educație este atât de des contestat.

Noile strategii vizează dezvoltarea tipurilor de profesionalism ce încurajează schimbarea şi responsabilitatea. Sachs oferă un sumar al caracteristicilor profesionistului activ din sistemul de educație: deschidere către interacțiuni sociale, referințe de tip etic, *leadership* colaborativ, orientare proactivă, autoreglare, activism în domeniul politicilor educaționale, cercetări motivate de interese științifice. Aceeași autoare ne

avertizează că „profesionalismul nu trebuie să devină o dogmă impusă profesiei” (Sachs 2003, 67). Deschiderea spațiului educațional şi multiplicarea oportunităților de formare/dezvoltare profesională sunt aspecte, de asemenea, importante, întrucât, autolimitate, experiențele profesionale sunt mult prea sărăcăcioase. Unii autori constată că, din păcate, ne aflăm într-un moment în care formarea profesională echivalează uneori cu experiențe artificiale (Senge 1990). În contextul actual, este important a înțelege ambientul social extins (prin integrarea în comunitate, oportunitățile de socializare, parteneriate, accesul la noile resurse informaționale etc.):

> „Spațiul educațional nu funcționează doar în logica deterministă, care ne obligă și ne permite să controlăm rațional situațiile, acțiunile și efectele acestora. Umaniștii consideră că, dată fiind complexitatea persoanei, conduitele sale nu sunt totdeauna predictibile și dirijate rațional. Există numeroase zone de imprevizibil, contingent, incertitudine care își au sursa în această complexitate a individului și a relațiilor sale cu ambientul. Adesea, comportamentele sale au un caracter dominant situațional, contextualizat și irepetabil. Dimensiunea subiectivă a acțiunilor sale este foarte puternică, fiind generată de sensurile și semnificațiile produse de situațiile interacționale în care se află individul.” (Păun 2002, 19)

Un sentiment actual este eroziunea încrederii sociale. Lipsa de încredere în școală este un efect ale crizelor multiple. O soluție ne este oferită chiar de A. Giddens, care subliniază necesitatea a ceea ce el numește încredere activă. Aceasta este un răspuns la detradiționalizarea instituțiilor

sociale, inclusiv a instituției educative, prin care modelele și reperele clasice sunt ignorate. Încrederea activă este definită de către Giddens ca „încredere ce trebuie produsă şi negociată în mod activ. Ea implică un salt al convingerilor în mod deliberat" (Giddens 1994, 34). Afirmarea profesiei didactice presupune în mod cert recuperarea încrederii.

Noile teorii manageriale demonstrează incidența postmodernismului asupra principiilor *leadership*-ului educațional. Presiunile cele mai mari vizează conceperea unei baze stabile de cunoaștere care să fundamenteze practicile cele mai eficiente. Devine însă tot mai dificil a crea această platformă de stabilitate. „Cu titlu de fenomen cultural general, acesta se caracterizează prin opoziția față de convenții, prin amestecul de stiluri, toleranță, accentul pus pe diversitate, stimularea inovației, schimbarea şi insistența pe natura constructivistă a realității" (Beck 1993, 184).

Alte caracteristici sunt: autoritatea ca manifestare subiectivă a puterii (un dat obiectiv), relativismul, accelerarea timpului, introspecția, hibridizarea, sentimentul de urgență.

Documentul „Aspecte ale calității în revitalizarea predării: vremuri critice, alegeri critice" (Ramsey 2000) abordează calitatea actului educațional prin raportare la domeniul explicit al standardelor profesionale. S-a creat actualmente o formă a educatorului măsurabilă. Murphy şi Gale (2005) descriu profesionalismul educatorului ca o negociere între capitalul individual (egocentric) şi discursurile socio-culturale (centrate pe echitate socială).

Autonomia este o calitate centrală a profesorilor. Noțiunea de autonomie pare a fi în concordanță cu noțiunea de responsabilitate profesională (ceea ce anglo-saxonii

numesc *accountability*). Cultura responsabilității, ca mod de a fi, este considerată mult mai valoroasă decât consecințele ei concrete (Luke şi Luke 2001, 5-10). Există, actualmente, o amplificare sau o diminuare a autonomiei profesionale a cadrelor didactice? Problema nu este însă una cantitativă, ci priveşte mai ales transformările calitative ale profesiei.

Profesionalizarea în educație presupune, pe de o parte, constituirea unui spațiu supus unei raționalizări de tip instrumental, iar, pe de altă parte, afirmarea acestei autonomii. Intervenția în spațiul libertății educatorului poate avea un impact negativ asupra identității acestuia. Studii variate pun în legătură ideea de libertate a educatorului şi satisfacția în profesie, mai ales că un beneficiu important al profesiei este satisfacția provenită din reușita și progresele elevilor.

Distingem câteva tipuri de autonomie a cadrelor didactice: autonomie organizatorică (ce implică acțiuni precum segregarea claselor, efectivele grupelor, elaborarea programului școlar, evaluare, construirea unor trasee individualizate de învățare, gestiunea resurselor învățării etc.); autonomie personală, care se manifestă prin inițiative ca efect al unui puternic proces de individualizare; autonomie epistemică, legată de procesul de construcție asumată a cunoașterii de tip profesional.

Autonomia este întotdeauna parțială. Ea presupune atât cunoștințe doctrinale, cu caracter științific (legitimitatea lor nu este dată de caracterul științific sau de eficacitatea lor, ci de faptul că sunt produse și difuzate de către o autoritate instituțională), cât şi cunoștințe experiențiale, practice, compromis între tradiție și experiența acumulată (Lang 1999, 81).

Profesionalizarea didactică implică un dublu proces, intern şi extern, cu aspect de dinamică. Procesul intern este însoțit de nevoia de mobilitate ascendentă și de revendicare a recunoaşterii externe. Recunoaşterea externă se sprijină pe transformarea internă, o condiție necesară. Alte aspecte demne de menționat sunt promovarea unei coeziuni ideologice prin construirea unei „culturi comune" a profesiei, precum şi construirea unei identități, facilitând traiectoriile individuale de socializare profesională.

Aş dori să semnalez şi câteva principii ale profesionalismului postmodern, invocate de către Y. Goodson şi A. Hargreaves (1996, 20-21) ca fiind aplicabile la nivelul profesiei didactice: importanța valorilor sociale; crearea unui climat colaborativ; un efort de formare continuă prin valorificarea experienței proprii; crearea şi implicarea în sarcini cu un grad înalt de complexitate.

G. Ramsey, în același raport evocat mai sus, consideră că „multe dintre problemele ce necesită rezolvare sunt vechi şi complexe" (Ramsey 2000, 25). Acestea sunt:

(A) *Conservatorismul în formare*. Cercetările privind aspectele practice ale pregătirii profesorilor indică faptul că aceasta este o întreprindere oarecum conservatoare. Cele mai multe programe de formare păstrează aceeaşi structură de trei elemente majore: pedagogie, curriculum științific, practică.

În timp ce anumiți autori susțin că o astfel de structură formează bagajul solid al cunoaşterii profesionale, alții, printre care M. Fullan (2003, 295) arată că „există puține dovezi ale impactului pe care aceste elemente îl au. Din păcate, sistemul de formare a profesorilor este organizat pe o structură multiplă, după ierarhia tradițională bazată pe raportul cu tipul de cunoaștere academică şi nu cu finalitatea profesională".

Un raport englez al Comisiei pentru Educație şi Instruire, din 2005, legat de calitatea formării inițiale a cadrelor didactice, recunoaște calibrul excelent al acesteia în Anglia. Cu toate acestea, studiul a indicat că debutanții, deşi dețin o înțelegere teoretică a rolului lor profesional, nu se consideră „capabili”, în sensul experienței practice solicitate. Aceasta reflectă viziunea conform căreia actul instructiv trebuie să fie unul practic. Din păcate, pregătirea cadrelor didactice în universități, centrată excesiv pe teoria pedagogică, aduce cu sine, inevitabil, o ignorare a practicii. Dezbaterile în jurul rupturii dintre teorie şi practică separă realitatea predării din şcoli de turnul de fildeş al universității. Deşi există astfel de dezbateri, acestea reușesc cu greu transmiterea unei viziuni pragmatice.

(B) *Durata formării*. În școli se alocă puțin timp pentru pregătirea profesională. Din punctul de vedere al lui Ramsey, răspunsul la problemele legate de calitatea formării este unul simplu: plasarea viitorilor profesori în școli pentru cât mai mult timp.

(C) *Ucenicia la locul de muncă*. Deşi timpul petrecut în clase reale de elevi reprezintă o componentă semnificativă în evoluția profesorului, totuşi, aici există şi câteva aspecte negative. Viitorii profesori fac compromisuri şi se adaptează la cultura şcolară în mod automat. În general, viitorii profesori acceptă *status-quo*-ul şi adoptă rutinele didactice ale profesorilor experimentați. În plus, există o lipsă de interes a mentorilor față de schimbare, ceea ce duce la simpla reproducere a practicilor educative.

(D) *Excesul raționalității tehnice*. Vorbim, aici, despre un rezultat al concepției prin care tehnicile de predare devin

metode raționale care să corespundă matematic obiectivelor. Sunt indubitabile efectele acestui fapt: predarea ca tehnică, o formă de egocentrism, dependența profesorului de alți specialiști, acceptarea ierarhiilor instituite, viziune de tip tranzacțional, consumerism, concepție conservatoare reprodusă de către debutanți.

> „A deveni şi a fi cadru didactic reprezintă, în mod larg acceptat, un proces complex, din punct de vedere intelectual, social, moral, emoțional, estetic” (Beattie 1995, 55).

Deși discursuri recente reflectă abordarea tehnicist-pragmatică privind maximizarea competențelor prin raportarea la standarde profesionale, se ignoră, în fapt complexitatea vieții de profesor în secolul al XXI-lea.

Profesorul E. Păun remarca, în acelaşi context ideatic:

> „Şcoala contemporană funcționează, în mare măsură, în spațiul descris şi delimitat de paradigma modernității. Semnele care să indice o deschidere a acesteia spre postmodernitate sunt încă timide. Există un decalaj evident între practica şcolară, dominată în cea mai mare măsură de paradigma modernității, și analizele şi dezvoltările teoretice realizate în perspectiva postmodernității” (Păun 2002, 13).

BIBLIOGRAFIE

Apple, M.W. 2012. *Education and power*. New York: Routledge.

Beattie, M. 1995. „New prospects for teacher education: narrative ways of knowing and teacher learning”. *Educational Research* 37(1): 53-70.

Beck, J. şi M.F.D. Young. 2005. „The assault on the professions and the restructuring of academic and professional identities: a Bernsteinian analysis". *British Journal of Sociology of Education*, 26(2).

Brief, J.C. şi J. Morin. 2002. *Comprendre l'education. Reflexion critique sur l'education*. Paris: Les Éditions Logiques.

Doll, W. şi N. Gough. 2002. *Curriculum Vision*. New York: Peter Lang.

Fullan, M. 2001. *The New Meaning of Educational Change*. London: Routledge Farmer.

-----. 2003. *Change Forces with a Vengeance*. London şi New York: Routledge Falmer.

Giddens, A. 1994. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics.* Cambridge: Polity Press.

Hargreaves, A. 1994. *Changing Teachers, Changing Times: Teachers' Work and Culture in the Postmodern Age.* London: Cassell.

-----. şi I. Goodson (editori). 1996. *Teachers' professional lives: aspirations and actualities.* London: Falmer.

Lang, V. 1999. *La professionalisation des enseignants*. Paris: PUF.

Luke, A. şi C. Luke. 2001. „Editorial: calculating the teacher". *Teaching Education*, vol. 12, nr. 1.

Lyotard, J.-Fr. 1979. *La condition postmoderne. Raport sur le savoir*: Paris. Minuit.

Murphy, E. şi T. Gale. 2005. „A New Story for Quality Teaching and Teacher Learning: Talking across Conceptual and Contextual Boundaries". *1-10 International Conference of the Australian Association for Research in Education*. www.aare.edu.au.

Păun, E. 2002. „O lectură a educației prin grila postmodernității". În *Pedagogie. Fundamentări teoretice și demersuri aplicative.* Iași: Polirom.

Ramsey, G. 2000. *Quality Matters: Revitalising Teaching: Critical Times, Critical Choices.* Sydney: SW Department of Education and Training.

Rosenau, M. 1992. *Post-modernism and Social Sciences: Insight, Inroads an Intrusion*. Princeton University Press.

Sachs J. 2003. *The activist Teaching Profession*. Buckingham: Open University Press.

Senge, 1990. *The fifth discipline. The art and Practice of Learning organization*. Doubleday Business.

Stronach *et alii.* 2002. *Towards an uncertain politics of professionalism: teacher and nurse identities in flux*. *Journal of Education Policy*, vol.17, nr. 1.

Usher, R. şi R. Edwards. 1994. *Postmodernism and Education. Different voices. Different worlds.* London: Routledge.

Cercetări filosofice cu privire la efectele limbajului academic asupra practicilor științifice

Lazăr Radu Alexandru

Abstract. *PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS* ABOUT THE EFFECTS OF ACADEMIC LANGUAGE ON SCIENTIFIC PRACTICES. The logical structure of the academic language has the tendency to impose a certain image on the concrete experience of the scientific research. In this paper I will show why this idealized image is unjustified and not very useful. On the one hand I will attempt to formulate a phenomenology of the functionality which determines the academic shape of scientific communications and, on the other hand, a phenomenology of the organicity of the concrete processes of research and the way in which they are determined by the completely different functioning of the dynamics of the natural language. The excessive formalization of the presentation of scientific efforts and results has sterilizing effects on the evolution of the inheritance of scientific practices. In the final part of the article I will propose some solutions of scholarly naturalization of academic language, coming from the strange formulations found in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. In this way, the macro-dynamics of the evolution of the scientific paradigm could be reconnected with the motivational movements specific to the structures of meaning of natural existence.
Keywords: academic language, natural language, scientific research, phenomenology, critique.

Prejudecăți elementare

> „490. Cum ştiu eu că acest demers de gîndire m-a condus la această acțiune? – Ei bine, este o anumită imagine: de exemplu, într-o cercetare experimentală să fim conduşi, prin calcul, la un alt experiment. Arată aşa – şi acum aş putea să descriu un exemplu.
> 491. Nu: « fără limbaj nu ne-am putea înțelege unii cu alții » – dar desigur: fără limbaj nu putem să influențăm alți oameni în cutare şi cutare fel; nu putem să construim străzi şi maşini etc. Şi de asemenea: fără folosirea vorbirii şi scrierii, oamenii nu s-ar putea înțelege.” (Wittgenstein 2003, 277)

Pare de la sine înțeles că actele științifice sunt în mod general determinate de o voință ce își împlinește intențiile prin intermediul unui flux de reprezentări, mai mult sau mai puțin asemănător cu fluxul discursiv al unui text. În mod retrospectiv, se poate proiecta o imagine destul de fidelă a modului în care a decurs cercetarea, prin intermediul raportului scris al unei teze academice. Acesta este doar un caz particular al unei cauzalități raționale pe care o asociem constant actelor umane.

Cu toate că această cauzalitate simplistă poate fi criticată filosofic din multe puncte de vedere, sunt rare momentele în care privirea este realmente curățată de acest balast interpretativ. Exercițiul straniu al exprimării wittgensteiniene din *Cercetări filosofice* pare să producă uneori această vedere genuină, terapeutică.

Există o senzație adânc înrădăcinată în habitusurile existenței noastre că mecanismul voinței libere umane este această viață intimă și misterioasă ce se traduce cel mai adesea prin limbaj. Limbajul pare a fi un mediu de

exprimare convențional, adăugat, ce traduce structurile unei existențe ce poate să funcționeze în mod independent potrivit unei esențe proprii, pure. Prin urmare, există o gândire pură și o realitate pură, iar un limbaj nu face decât să oglindească aceste relații ce compun viața.

Logica științifică creează idealul unei structuri perfecte a limbajului, în raport cu care limbajul natural este un rudiment, o aproximare primitivă. De asemenea, perfecționarea continuă a logicii științifice produce impresia apropierii tot mai vertiginoase de structura intimă a realității. Logica ideală a limbii capătă statutul de oglindă fidelă a legilor universului. Prin urmare, activitatea științifică are din ce în ce mai mult tendința de a se refugia în teritoriile de motivare ale unei logici de evoluție ce nu mai are nici o legătură cu dinamicile limbajului natural. Însă aici se ascunde pericolul unei inversări, după cum notează Wittgenstein: „494. Vreau să spun: Ceea ce noi numim « limbaj » este înainte de toate aparatul limbajului nostru obişnuit, al limbajului nostru verbal; iar apoi alte lucruri, potrivit analogiei sau comparabilității cu el” (Wittgenstein 2003, 278).

Întrebări

Cum este înțeles și utilizat limbajul academic în procesele de cercetare științifică? (Înțeleg, prin cercetare științifică, toate formele culturale de evoluție a cunoașterii, ce au o recunoaștere instituțională prin capacitatea de a formula și argumenta un rezultat verificabil.) În afară de faptul că este preferat la nivel formal pentru o comunicare eficientă a

rezultatelor cercetării, care este funcția lui în însuși procesul cercetării (fie el proces experimental sau teoretic)? Aceleași reguli discursive ale unei teze academice guvernează oare întreaga experiență a cercetării efective?

Se poate accepta ușor că limbajul academic a evoluat dintr-o tendință justificată de a face comunicarea științifică foarte clară, eficientă și cât mai larg accesibilă. El este bazat pe un set de reguli formale ce asigură cea mai economică împlinire a acestei funcții. Dar regulile ce guvernează funcția comunicativă a limbajului nu sunt regulative și în geneza limbajului natural, cel care impregnează structurile de semnificație ale dinamicii concrete a actelor de cercetare. Oare, într-un scenariu de igienă științifică ideală, toate ar trebui supuse acestui model de logică discursivă?

Care este legătura dintre procesele cognitive ce guvernează actul cercetării și forma publică a rezultatului său: articolul, teza, comunicarea? Nu cumva cercetătorul folosește un altfel de joc de limbaj, o altă inflexiune atitudinală a logicii, o altă postură a expresiei lingvistice, în procesele mirării, ale nașterii unor scopuri, unor întrebări, în configurarea unor motive sau dezvoltarea unor experimente, pentru ca apoi să îmbrace totul în hainele de gală ale principiilor discursive ale logicii academice, atunci când trebuie să ofere o imagine retrospectivă a întregii sale aventuri? Și există, oare, vreo disciplină aptă de a antrena cercetătorul în observarea acestor distincții? Sau sunt ele de la sine înțelese?

Albert Einstein, în *Adresa inaugurală dinaintea Academiei Prusace de Științe*, ținută în 1914, distinge două tipuri de cercetare complet diferite în câmpul fizicii teoretice, unul în

care pregătirea științifică comună poate evolua eficient și unul în care aceasta nu mai este suficientă:

> „Metoda teoreticianului implică folosirea, ca fundație, a unor postulate generale sau principii, din care poate să extragă concluzii. Astfel, munca lui se împarte în două. În primul rând trebuie să descopere aceste principii și apoi să urmeze concluziile ce se nasc din ele. Pentru a doua dintre aceste activități el primește o pregătire admirabilă la școală. Dacă, deci, prima dintre problemele sale a fost rezolvată pentru un domeniu sau pentru un complex de fenomene, atunci are succesul asigurat, în măsura în care efortul și inteligența lui sunt pe măsură. Prima dintre aceste activități, mai exact, stabilirea de principii ce vor servi ca punct de plecare pentru deducțiile sale, are o cu totul altă natură. Aici nu există nici o metodă capabilă de a fi învățată și aplicată sistematic astfel încât să își atingă scopul. Cercetătorul trebuie să smulgă aceste principii din natură prin observarea, în largi complexe de fapte empirice, a unor anumite trăsături generale ce permit o formulare precisă.” (Einstein 1956, 221)

Obișnuințele generale de folosire a limbajului academic creează un ideal confuz al adecvării științifice, prin care toate procesele cercetării, interioare sau exterioare, ar putea fi integrate fără rest în imaginea discursivității logice sau, cel puțin, ar trebui să urmeze dinamica acestei structuri, chiar dacă în funcționarea lor naturală se dezvăluie a fi mult mai complexe și mai diverse. Confuzia subtilă dintre dinamica practicilor științifice și teleologia discursului științific ar putea să aibă drept consecință inhibarea diferitelor forme de intuiție (înțelegere non-discursivă), a creativității, genialității (în sensul de genuinitate pre-culturală a interogației), blocarea dezvoltării unor noi domenii ale cunoașterii umane și

crearea unui mecanism artificial de creștere în cantitatea de literatură științifică.

În această scurtă investigație filosofică voi încerca să înțeleg în ce măsură raportul academic poate fi considerat o imagine completă, precisă și justificată a proceselor pe care le documentează. Oare felul în care el reconstituie post-factum o imagine a drumului descoperirii nu rămâne singura mărturie a ceea ce s-a întâmplat? Iar dacă toate mișcările nereglementate de logică ale geniului și creativității științifice sunt lăsate la o parte, ce fel de funcție pedagogică pot avea aceste rezultate? Cum vor modela ele comportamentul viitorilor cercetători? Și oare nu se ascunde un risc imens în această ignoranță?

O fenomenologie a motivației științifice ca *afectare* pre-judicativă

Voi folosi aici termenul de motivație pornind de la o folosință largă a sa, un sens general, însă cu intenția de a-l duce, treptat, cât mai aproape de o înțelegere fenomenologică, mai exact în sensul unei forțe modelatoare a genezei transcendentale a experienței. Acest concept a fost dezvoltat de Edmund Husserl în operele sale târzii. După cum notează Anthony J. Steinbock, în introducerea sa la *Analize privind sintezele pasive și active:*

> „Relațiile de motivare pătrund toate dimensiunile intenționale ale vieții: vorbind în mod general, în sfera activă, ca motivații egoice ale interesului; în sfera pasivă, e.g., în termenii unei fuziuni sau ai unei conexiuni a lucrurilor în interiorul unui

> câmp sensibil, sau, în termenii motivațiilor kinestetice; și în tranziția de la sfera pasivă spre cea activă, exemplificată prin apariția trezirii egoice într-o îndreptare a atenției, o îndreptare atrasă de o pre-donație transformată în donație.” (Husserl 2001a, XLVII)

Care sunt mecanismele de motivare ce conduc evoluția unei descoperiri, ce fel de procesualitate cauzală funcționează aici? Motivația este determinată oare doar de raționamentul, întrebarea inițială, ipoteza sau argumentul ce pot fi declarate la începutul unei teze? Este oare pur și simplu o necunoscută dintr-un edificiu ideal al cunoașterii ce trebuie pusă la locul ei și determinată definitiv, cea care angajează energiile căutării? Drumul motivației este oare identic cu discursivitatea logică a desfășurării raționamentelor? Este pur și simplu doar o cauzalitate rațională cea care determină dezvoltarea actelor unui cercetător și unitatea concordantă a cercetării lui? Cu siguranță, raportul academic tinde să stabilească o astfel de imagine.

Ducând această tendință critică incipientă la consecințele ei ultime, am putea să ajungem la a chestiona obișnuința generală de a impune o cauzalitate rațională asupra percepției desfășurării actelor noastre. Funcționarea coerenței comportamentale – de care este socotit responsabil agentul volițional – este, în general, pusă în seama unei misterioase, intime activități „mentale”, ce funcționează simbolic pe baza unor reprezentări lingvistice sau imagistice, un fel de flux textual al gândirii ce determină actele umane. Maurice Merleau-Ponty efectuează și el o critică fenomenologică a cauzalității uniforme a gândirii, în *Fenomenologia percepției*:

> „Gândirea obiectivă, cea care se adresează universului și nu fenomenelor, nu cunoaște decât noțiuni alternative; plecând de la experiența efectivă, ea definește concepte pure ce se exclud: noțiunea de întindere, adică cea a unei exteriorități absolute a părților și noțiunea de gândire, adică aceea a unei ființe retrase în ea însăși; noțiunea de semn vocal ca fenomen fizic legat arbitrar de anumite gânduri și cea a semnificației ca gând absolut clar pentru el însuși; noțiunea de cauză ca determinant exterior al efectului său și cea a rațiunii ca lege de constituire intrinsecă a fenomenului." (Merleau-Ponty 1945, 60-61)

Merleau-Ponty împărtășește aici cu Wittgenstein aceeași poziție împotriva unei perspective reprezentaționaliste a cauzalității raționale a comportamentului. Fără a intra într-o polemică fenomenologică, fără a încerca să impună un alt model al acestor procese modelatoare ale comportamentului, Wittgenstein se luptă, mai radical, cu însăși confuzia unei dualități corespondente dintre limbaj și realitate. Formulările sale atipice par să producă pur și simplu scurt circuite de sens în care se dezvăluie terapeutic stricta relativitate dintre obișnuințele limbajului și fenomenalitatea existențială ce pare să le găzduiască. Dincolo de această inter-dependență, nu pare să mai rămână nimic în rolul unei experiențe pure, certitudinale, fondatoare.

> „487. « Părăsesc camera deoarece tu o ordoni ». « Părăsesc camera, dar nu deoarece tu o ordoni ». Descrie această propoziție o conexiune a acțiunii mele cu ordinul lui? Sau ea face conexiunea? Putem întreba: « De unde ştii tu că o faci din cutare, şi nu din cutare motiv? » Iar răspunsul este, poate: « O simt »? 488. Cum judec eu dacă este aşa? După indicii? (...) 490. Cum ştiu eu că

acest demers de gândire m-a condus la această acțiune?" (Wittgenstein 2003, 276-277)

Cum rămâne cercetătorul în contact cu interogația fundamentală a proiectului său: își repetă adeseori întrebările inițiale? De asemenea, nu se întâmplă de multe ori ca dezvoltarea unor consecințe deductive, în inerția comună a logicii răspunsului, în lăcomia după rezultate, să producă o evoluție sterilă, în care cercetătorul să simtă că a pierdut contactul cu atmosfera inițială a interogației, mergând pe firul unei provizorii formulări a întrebării? Ce este acest câmp motivațional ce asigură fertilitatea actelor, este el oare doar impulsul spre cunoaștere al unor procese mentale pure, ține de necesitățile interne ale unei științe, sau este, de asemenea, întregul orizont existențial în care o căutare poate avea consecințe concrete? Oare mișcările intuitive în complexul existențial al unei necesități reale de cunoaștere, transformările și revoluțiile interioare produse de febra unei pasiuni, spre exemplu, sunt reductibile la instinctualitatea vulgară a întrebării ce își caută pacea unui răspuns satisfăcător în mediul mecanic al paradigmei clarității logice a discursului?

În general, se consideră că a fi într-o continuitate deductivă clară a rațiunii simbolice este suficient pentru a asigura dezvoltarea sănătoasă a unei cercetări academice. Dar oare nu ar fi folositor ca cercetătorul să fie încurajat să investigheze toate formele de energie motivațională și efectul acestora asupra rezultatelor concrete? Oare relevanța culturală și dimensiunea așteptărilor provocate de obiectualitatea publică a cercetării sunt singurii factori ce stabilesc motivația

și cursul ei? În ce fel de relație se află cercetarea (în cele mai exacte domenii, să spunem) cu motivele personale ale cercetătorului, cu configurarea orizonturilor sale existențiale? Oare nu este important, chiar în practica științifică, mediul concret de sens (existențial, psihologic, spiritual, cultural, circumstanțial etc.) în care se desfășoară cercetarea?

> „În acest sens, o știință nu este pentru noi, în primul rând, un complex unificat de adevăruri argumentate sistematic, condiționat de unitatea câmpului tematic, ci o practică teoretică a ființei umane [*des menschlichen Daseins*], care se finalizează în adevăruri ca rezultate ale acestei practici. Înaintea tuturor adevărurilor tematice ale unei științe se află actualitatea unei vieți ce se angajează în activitatea științifică. (...) Subiectul științei este omul, nu omul individual, ci complexul istorico-generativ al vieții ce stă în unitatea unei tradiții culturale.” (Fink 1995, 102-103)

Se consideră în general că factorii subiectivi, personali, cum ar fi caracterul, trăsăturile emoționale, credințele personale, stările circumstanțiale, intuițiile, orientările filosofice, existențiale etc., sunt importanți și influențează performanța științifică (dar nu în miezul ei obiectual, în rezultatele ei concrete); poate că sunt chiar menționați în discuțiile prietenești dintre cercetători. Dar, cu siguranță, ei nu au niciun loc într-un raport academic. De ce? Cunoașterea științifică manipulează date obiective, fapte clare și testabile, experiențe reiterabile în mod universal, iar lucrările științifice trebuie să formeze edificii sistematice de cunoaștere. De aceea, ele trebuie purificate de orice balast circumstanțial, reduse la obiectiv și plasate strict în funcție

de domenii, clase, categorii, subiecte, pentru a fi accesibile ușor și utilizabile eficient.

Dacă un om de știință, în timpul său liber, desprins de orice fel de necesitate a vreunui proiect, ar continua totuși să citească literatură academică, care ar fi modul său de a alege? Bineînțeles, tendința care se formulează în general cu întrebarea: „Ce *ar trebui* să citesc în vederea acestui proiect?" ar fi, mai degrabă, adusă la expresie astfel: „Ce *mi-ar plăcea* acum să citesc?". Și de ce oare nu suntem capabili să punem această întrebare în mod sistematic? Caracterul subiectiv, simțit, al experiențelor de cunoaștere este doar atmosferă de culoare ce însoțeşte, aleatoriu, o materialitate obiectivă indiferentă, alcătuită strict pe baza unei necesități logice? Este oare doar o problemă personală felul în care manageriezi contextul emoțional ce îmbibă constant mișcările tale de cunoaștere? Tiparul emoțional este el complet irelevant pentru structurile existențiale de semnificație ce asigură orice funcționare posibilă a cunoașterii? Este cu adevărat știința o construcție abstractă ce poate evolua indiferent de condițiile concrete ale întrupării sale contextuale?[1]

[1] Ar fi potrivit de semnalat aici modul în care Wittgenstein uzează de formulări ca: „aici mi-ar plăcea să spun", sau „aș vrea să răspund", pentru a introduce propoziții ce nu sunt în mod evident necesare în logica discursului. Acesta e un mod de a da atenție tendințelor ce nu provin dintr-o inerție a necesității logice, dar care se impun în ordinea unei alte necesități, responsabile la rândul ei. Aceste tendințe naturale ale limbajului sunt sistematic excluse din formularea academică, după cum se va vedea şi în ultimul capitol al articolului.

Oare nu este importantă inspirația (o stare generică de intuitivitate) inclusiv în munca științifică? Ține ea pur și simplu de hazard, de noroc, sau se poate dezvolta o măiestrie a ei? Și cum poate această subtilă măiestrie a atitudinilor să supraviețuiască în istoria cunoașterii dacă textele moștenirii științifice sunt obligate să adopte un stil impersonal, rigid, strict formal? Rarele jurnale ale cercetătorilor par să nu aibă nicio relevanță științifică, sunt doar picanterii biografice.

Nu se întâmplă uneori să nu poți ajunge la datele pe care le dorești tocmai pentru că stilul comun al unei teze îți afectează entuziasmul? Oare nu este semnificativ că acești martori preciși nu reușesc să transmită și vibrația emoțională ce ghidează intuirile sensibile ale unei descoperiri? Cum sunt educați cercetătorii să managerieze momentele fulgurante ale intuiției, momentele în care te apropii de o idee ce încă nu este clară? Nu este ea cel mai adesea violentată de obișnuințele categoriale ale privirii științifice? Nu ar fi necesar, în aceste cazuri, un alt mod de navigare în literatura de specialitate, după alte tipuri de dinamici evolutive și alte feluri de necesități ale descoperirii?

De ce pare atât de absurd a imprima o atmosferă de jurnal unui raport științific? Oare nu se pot dezvolta reguli de împărtășire și de integrare eficientă a aspectului emoțional, motivațional al cercetării? Poate că s-ar putea stabili convenții de semnalare a diferitelor structuri emoționale ale etapelor cercetării, astfel încât să se creeze o imagine mai complexă a proceselor descoperirii şi astfel încât o experiență afectivă a managerizării cercetării să poată fi transmisă prin literatura de specialitate. Și poate că noi

tipuri de clasificare ar putea fi dezvoltate: descoperiri ce au fost accidentale, neașteptate, spontane, graduale, sau care au fost obositoare, plictisitoare, fascinante, unele care au fost însuflețite pur și simplu de necesități pragmatice sau au avut un orizont idealist, o pasiune dezinteresată etc.

Nu vreau să semnalez, prin aceste observații, decât carența în transmiterea măiestriei intime a muncii științifice, lăsată la o parte în obsesia pentru atingerea rezultatelor concrete.

Dacă e să mergem mai departe cu aceste observații naturale și să acceptăm viziunea fenomenologiei genetice dezvoltate de Husserl în lucrările sale târzii, vom descoperi că motivația, sau afectivitatea, nu are doar o coloratură emoțională ce funcționează paralel cu procesele cognitive într-o viziune psihologizantă a proceselor cunoașterii.

În procesualitatea transcendentală a genezei judecăților, sintezele pasive constituie fundamentul pre-judicativ al oricăror acte perceptive, volitive, afective, judicative. Prin urmare, înainte ca o viață psihologică activă, conștientă, a percepțiilor, sentimentelor, judecăților să poată surveni există un întreg teritoriu pre-judicativ în care se configurează credințe fundaționale și predispoziții pasive. Acestea sunt reglate de legi ale asociativității și organizează în mod primar orice moduri ale intuiției în categorii unificatoare pre-obiective. Ele formează astfel o hartă de orizonturi posibile ale îndreptării intenționale. Mai exact, înainte ca orice act conștient să fie posibil, se creează o hartă de posibilități atractive, un relief de orizonturi de atracție ce se luptă constant pentru a configura în final orientarea fluxului de trăiri ale sinelui empiric, psihologic.

Husserl introduce aici conceptul de *afectare*, precum și cel de *motivație*, pentru a indica această forță de atracție ce premerge obiectivarea oricărei experiențe posibile, fie ea sinteză activă a unei judecăți, a unei percepții, a unei emoții, a unei mișcări corporale etc.

> „Dar cum ajungem la o unificare cuprinzătoare, total clarificată, la o evidentă unificare a motivelor, afectării și formării unității? Aș vrea să răspund acestei întrebări spunând că ține de pasivitate și, ca cel mai de jos grad al ei, de pasivitatea hiletică, să formeze un câmp constant de formațiuni obiectuale ce se dau ego-ului. Ceea ce este constituit este constituit pentru ego, și în final, o lume înconjurătoare trebuie constituită, una în care ego-ul trăiește, acționează și cea care, pe de altă parte, motivează constant ego-ul. Ceea ce e constituit pentru conștiință există pentru ego doar în măsura în care mă afectează pe mine, ego-ul. Orice fel de sens constituit este pre-donat în măsura în care exercită o atracție afectivă, se dă în măsura în care ego-ul se supune atracției și se întoarce cu atenția înspre ea, fixând-o. Acestea sunt forme fundamentale prin care se constituie un obiect." (Husserl 2001a, 210)

În urma acestei analize fenomenologice, se poate înțelege mai bine co-dependența factorilor ce compun viața psihică a actelor de cunoaștere, în măsura în care se dezvăluie un teritoriu mai originar de configurare a potențialităților ce determină transcendental orice act judicativ. În acest sens, atenția față de orizonturile existențiale și forțele de motivare ce sunt în mod comun asociate cu afectivitatea psihologică dezvăluie un alt mod, poate mai direct, mai originar, de a pune luciditatea științifică în contact cu propriile ei configurații pasive, ante-predicative.

Unitatea formală a discursului și coerența existențială a cercetării

O trăsătură importantă a discursului științific este unitatea lui. Care sunt modalitățile tehnice de a asigura unitatea formală a unei comunicări științifice? În primul rând, este foarte important să fie bine încadrată într-un anumit domeniu, subdomeniu, sau o anumită combinație dintre ele. Tema, subiectul și chiar titlul trebuie să fie deja definite precis încă de la început. Însă dacă intenția, definirea ei ca proiect și încadrarea ei într-o tradiție specifică de manifestare sunt necesare în condițiile comunicării, oare această poziționare precisă este necesară în dinamicile clarificatoare și descoperitoare ale cercetării? În cazul nașterii unui interes de cunoaștere genuin (hrănit de necesități experiențiale), este oare necesară o astfel de limitare a mișcărilor de întrupare a interogației la un singur plan teoretic de relevanță? Această strictă coerență a identității este oare necesară pentru dezvoltarea cercetării (care își stabilește pe parcurs teritoriile în care se va mișca), sau este necesară mai ales în situația concretă a comunicării? Bineînțeles, dacă această comunicare va fi adresată unui anumit grup, ea va trebui să se stabilească într-un sistem comun de referință. Însă complexul personal de domenii din care cercetătorul adună experiențe clarificatoare poate fi mult mai divers decât atât.

Ce se întâmplă în actul natural al descoperirii, unul care nu este neapărat guvernat de logica prestabilită a evoluției interne a unui domeniu, ci de o motivație personală? Oare nu cumva graba de a localiza interogația,

încă de la început, într-o definiție rigidă, limitează câmpurile de instrumente la care ai acces ca cercetător? Nu e oare posibil ca formularea prematură a întrebării să fie responsabilă de acumularea unor rezultate sterile, incapabile de a te duce mai aproape de împlinirea intenției originare? Pe lângă faptul că ar putea să fie situată într-un domeniu complet nepotrivit (când simți că nu e locul tău, că nu te regăsești), ar putea, de asemenea, să limiteze libertatea de a adresa mirarea inițială într-un mod direct, personal, în afara câmpurilor epistemologice tradiționale sau într-o combinație inedită a lor.

Nu cumva mecanismele de a obține claritate în comunicarea cu ceilalți sunt diferite de cele ale clarificării interioare, la nivelul celei mai depline intimități cu originea și necesitățile specifice ale unui interes integrat existențial? Se poate oare ca o cercetare să funcționeze strict în necesitatea logică interioară evoluției unei științe, așa cum tinde să pară tonul impersonal și identitatea deplin situată a vorbirii academice?

De ce oare ar trebui ca unitatea conduitei unei cercetări să fie identificată la nivelul unui proiect, să fie limitată la expresia unei întrebări sau a unei teme, să fie precis localizabilă în interiorul unei științe? Oare nu este important a lua în considerare teritoriul vieții pre-științifice, ca sursă a oricărei posibile motivații unificatoare? Nu este esențial pentru orice fel de cercetător să fie inițiat în practica unei onestități savante legate de urmărirea celor mai adânci necesități de cunoaștere, în cazul în care acestea cresc organic din propria sa existență? Sau viața intereselor sale personale e atât de diversă, gândurile sale neformalizate

științific atât de aleatorii, încât trebuie să-și identifice mereu interesul profesional cu ajutorul unor termeni cheie?

Aceste întrebări par naive, nepotrivite, într-o lume în care singura cunoaștere universal acceptată este accesibilă doar în cadrul practicilor și instituțiilor academice. Dar cum pot fi integrate și dezvoltate, științific, interese de cunoaștere ce provin din alte soluri decât din mecanica internă a vieții academice? Ar trebui oare ca evoluția științifică a gândirii să fie mereu altoită la același trunchi de habitualități pentru a supraviețui? Cum poate nevoia de a găsi forme alternative să se manifeste, dacă practicile de cunoaștere trebuie de la început să fie definite în termenii experiențelor convenționale stabilite în mod teoretic?

Edmund Husserl, în partea de început a cărții *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, identifică la rândul său hiatusul ce se adâncește continuu între fertilitatea tehnică a practicilor științifice și geneza existențială a sensului lor. Acest hiatus este tocmai tendința limbajului de a naște idealități ce reușesc să devină auto-suficiente, depărtându-se de necesitățile experiențiale ce le-au modelat de la început:

> „Metoda dezvoltată, împlinirea progresivă a scopului său, este, ca metodă, o artă transmisă; dar sensul ei adevărat nu e transmis în mod necesar împreună cu ea. Și exact datorită acestui motiv, o menire ca cea a științelor naturii (sau orice altă știință a lumii), ce poate să-și stăpânească infinitatea obiectelor sale doar prin infinități ale metodei și poate să le stăpânească pe cele din urmă doar prin mijloacele unei gândiri tehnice și o activitate ce este lipsită de semnificație, poate să fie și să rămână semnificativă într-un sens adevărat și original numai dacă omul

de știință a dezvoltat în el însuși abilitatea de a interoga semnificația originară a tuturor structurilor sale de sens și metode, i.e., în semnificația istorică a stabilirii lor originare și mai ales în semnificația tuturor sensurilor moștenite ce au fost preluate pe nesimțite în această primă instituire, ca și cele preluate mai târziu." (Husserl 1970, 156)

Discursivitatea academică și eterogenitatea structurală a gândirii naturale

Discursivitatea este modul de a organiza comunicarea într-un flux continuu, neîntrerupt. Această caracteristică este specifică unei continuități monologale, iar justificarea ei poate fi analizată, spre exemplu, în cazul unui discurs public și al necesităților sale tehnice. O primă necesitate ar putea fi aceea de a menține controlul unei imagini de ansamblu a comunicării, pentru ca ideile să nu-și piardă coerența (după cum s-ar spune în limbajul comun, pentru ca vorbitorul să nu-și piardă „șirul ideilor"). De aceea, e necesară o metodă de a construi și de a controla structura evoluției unui mesaj discursiv. De asemenea, în cazul unei comunicări scrise căreia îi lipsește dinamica dialogală, este necesară o tehnică de a asigura continuitatea ideilor, interacțiunea lor motivațională, modul în care se determină reciproc. În acest sens, continuitatea logică pare a fi un tip de interacțiune artificială ce hrănește continuitatea unui text când întruparea dialogală a unei configurații dinamice a vorbirii lipsește.

Să urmărim fenomenalitatea specifică a unui discurs oral. Cu siguranță, este nevoie de o structură clară, inițială, a

ideilor principale. De asemenea, este nevoie de stabilitatea unor anumite reguli și obișnuințe lingvistice, structuri de legătură care să asigure continuitatea logică a propozițiilor. În dialog, dacă se întâmplă să pierzi contactul cu o coerență a ideilor, ea poate fi recuperată prin intervenția celuilalt. Dar cum se evită această situație în cazul unui discurs oral? Se pare că trebuie să ai la îndemână măcar mecanismele gramaticale și logice prin care să te legi formal de ultima propoziție păstrată în orizontul retentiv. Dacă pierzi legătura cu imaginea structurală a orizontului unor idei, sau contactul intuitiv direct cu o realitate stabilă ce poate fi urmărită descriptiv, ce faci? Poate că nu ai decât ecoul ultimei propoziții ce încă mai răsună cumva în memoria auditivă. Nu poți decât să lași limbajul însuși să-și desfășoare posibile structuri habituale de continuare, să se multiplice în consecințe logice până când un eventual contact intuitiv cu necesitatea unor idei poate fi reluat.

Aici pare că s-ar potrivi de minune sintagma populară pe care o menționează Husserl în *Cercetări logice I*, când vorbește despre înțelegerea non-intuitivă: „Când ideile ne scapă, cuvintele ne sar în ajutor” (Husserl 2001b, 209). Însă nu e vorba de o critică facilă adresată unei funcționări inerte a limbajului. Există o distincție între lipsa de judecată și o judecată non-intuitivă: „Vorbirea fără judecată nu înseamnă vorbire ce nu e bazată pe judecăți, ci vorbire bazată pe judecăți ce nu sunt susținute de o considerare inteligentă, independentă” (Husserl 2001b, 209).

În capitolele 19 și 20 din *Cercetări logice I*, Husserl apără această funcționare vidă a judecăților ca fiind o valabilă

desfășurare a constituirii sensului și nu doar o mecanică sterilă a limbajului.

> „Dacă faptul-de-a-avea-sens nu trebuie căutat neapărat în intuiție, atunci vorbirea fără intuiție nu este în mod necesar vorbire lipsită de gândire. Dacă intuiția lipsește, un act ca acela ce altfel ar fi depins de intuiție și, poate, ar fi mediat cunoașterea obiectului său continuă să depindă de expresia dătătoare de sens. Actul în care se manifestă sensul este, deci, prezent în ambele cazuri." (Husserl 2001b, 210)

Această funcționare vidă a reprezentărilor ce nu sunt împlinite intuitiv este o posibilitate concretă la nivelul fenomenalității limbii, dar poate să capete, de asemenea, proporții istorice ca obișnuință culturală: spre exemplu, în cazul evoluției inerțiale a unor studii teoretice care funcționează în structuri de sens motivate strict logic, la nivele tot mai înalte de abstractizare. Pericolul, aici, nu este că ele și-ar pierde sensul, ci că sensul lor nu mai este conectat la o necesitate experiențială.

Construcția sistematică și controlul deductiv al succesiunii propozițiilor sunt necesare atunci când observațiile nu au un referent intuitiv care să asigure spontan coerența lor. Acest caracter construit al științificității academice constă în rigurozitatea formală a construirii argumentelor, rigiditatea folosirii termenilor și stabilirea unor sisteme terminologice tehnice care să asigure stabilitatea acestor structuri de sens.

Cu toate acestea, desfășurarea concretă a evoluției unei cercetări nu se desfășoară în logica internă a unei sistematicități abstracte a argumentelor și a consecințelor

deductive. De cele mai multe ori progresul se produce prin asocieri interdisciplinare, prin mișcări atipice în mecanicitatea pre-configurată a mișcărilor înțelegerii. Pentru a întreține producerea unei descoperiri, trebuie luați în calcul toți factorii ce compun întruparea concretă a unui interes de cunoaștere: toate domeniile de sens în care se mișcă viața cercetătorului, configurațiile specifice de funcționare a biologiei concrete a actelor sale de cunoaștere, forma specifică a pregătirii sale și a experiențelor ce au configurat dispozițiile și disponibilitățile sale. În concluzie, devine mai mult decât evident că fluxul real al raționamentelor ce conduc dinamica efectivă a cercetării științifice nu poate să fie redus la imaginea uniformă pe care o expune cu consecvență formalismul academic.

Însă care este natura acestei necesități constrângătoare prin care cunoașterea academică, integrată existențial sau nu, pare să se impună cu o forță implacabilă? Natura esențială a necesității logice este tocmai capacitatea de a funda valoarea de adevăr a unei propoziții, în mod abstract, prin stabilirea unei relații gramaticale cu o altă propoziție, fără a mai fi nevoie de un spațiu existențial de stabilire a sensului său. Această metodă de deducție a adevărului este atât de convingătoare încât științele pot produce spații imense de coerență cognitivă ce capătă soliditate de realități în sine. Încrederea noastră în această capacitate a limbajului se datorează tocmai reprezentării pe care o avem cu privire la relația ei de corespondență cu o realitate absolută, obiectivă, existentă în sine.

Wittgenstein este cel care identifică și explorează, în consecințele ei, această prejudecată fundamentală pe care se

bazează funcționarea limbajului. În decursul *Investigațiilor filosofice*, el nu face decât să deconstruiască prin mișcări bruște, prin șocuri ale habitudinilor lingvistice, iluzia unei funcționări perfect logice a limbajului. În momentul în care această construcție a unor sensuri ce stau în picioare în mod abstract prin relații logice autosuficiente (perfect independente de contextualizările existențiale ale practicilor lingvistice) este dezvăluită ca fiind doar o proiecție nejustificată, în mod surprinzător, întreaga senzație a unei întemeieri a logicii pe o ordine universală a realității se deconspiră și ea.

> „108. Ne dăm seama că ceea ce noi numim « propoziție », « limbaj », nu este unitatea formală pe care ne-am imaginat-o, ci familia structurilor înrudite mai mult sau mai puțin una cu alta. – Dar ce se va alege acum din logică? Rigoarea ei pare aici să slăbească. – Dar prin aceasta nu dispare ea cu totul? – Căci cum poate logica să-şi piardă rigoarea? Fireşte, nu prin aceea că i se ia ceva din rigoare. – Prejudecata purității de cristal poate fi înlăturată numai dacă răsturnăm întreaga noastră cercetare. (S-ar putea spune: cercetarea trebuie răsturnată, dar având ca punct de sprijin propria noastră nevoie.)” (Wittgenstein 2003, 153)

În acest sens, se poate înțelege de ce un stil filosofic particular, ca cel al *Investigațiilor* wittgensteiniene, ar putea să indice o nouă paradigmă în tipul de reprezentări ce sunt intens hrănite, sedimentate și pietrificate prin rigoarea formalismului academic. Nu e vorba, deci, doar de o schimbare de stil, ci de o trecere de la paradigma unui anumit ideal al realității, la asumarea relativității și

convenționalității acelui ideal, prin reîntoarcerea la specificul de practici lingvistice existențiale care l-au produs.

Se poate astfel înțelege că Wittgenstein nu a reușit doar o ieșire din orbirea unei logici ideale, prin recursul la o simplă naturalizare a formulărilor, ci a transformat însăși dinamica discursivă a logicii științifice. Modul său de a relaționa propozițiile între ele nu mai este stabilit în mod abstract prin relații gramaticale ale constrângerii logice, dar nici prin imitarea dinamicii unui dialog natural. Formele de înțelegere pe care încearcă să le clarifice sunt indicate constant printr-o diversitate amețitoare și accelerată a tipurilor de poziționare existențială, o transformare continuă și indiferentă a câmpului tematic, însă una care reușește să fie fidelă unei lucidități detașate, una capabilă să fractureze constant orice instalare comodă a unor habitudini oarbe ale diferitelor forme de logici situate.

Această disciplină a unor șocuri mentale continue are rolul terapeutic de a curăța funcționarea înțelegerii de orice construcție rigidă de sensuri ce par să existe prin ele însele. În același timp, are rolul de a descuraja înțelegerea minții ca fiind o entitate misterioasă ce manipulează aceste idei pure, idei similare sau corespondente unei realități obiectuale independente de limbaj.

Logica sa intensă, fracturată, în responsabilitatea unui dialog concentrat, tăios, fulgerător, creează flexibilitatea de a privi orice dificultate din diverse perspective, reducând toate implicațiile dramatice ale construcțiilor abstracte de sens la un simplu joc de cuvinte ce nu ascunde în spatele său nimic în afara simplei habitudini a contextului cultural ce i-a dat o funcție existențială. În acest fel a reușit să indice idealul de

corectitudine al logicii științifice doar ca pe un alt joc, poate mai amplu și mai serios. Iar caracterul riguros şi asprimea distanței sale metodologice constau tocmai în abținerea de la a propune vreun scenariu ideal de funcționare a limbii.

Contactul cu textul său nu este unul care te îmbogățește cu orizonturile unui alt ideal de cunoaștere, ci funcționează într-o disciplină terapeutică, o deconstrucție lipsită de milă.

Posibile soluții ce reies din analiza limbajului *Cercetărilor filosofice* ale lui Wittgenstein

În această ultimă parte aș dori să încerc o scurtă analiză de stil a *Investigațiilor filosofice*. Consider că în maniera neobișnuită a limbajului acestei lucrări se pot găsi câteva indicii semnificative pentru o reevaluare a relației dintre limbajul academic și practicile științifice, în vederea unei posibile naturalizări a formalismului său.

În primul rând, se poate observa că acest text nu are o temă declarată ostentativ, osificată conceptual, nu are un subiect sau un titlu: este doar vag categorisit sub numele de *investigații filosofice*. Dacă autorul nu și-a propus de la început o temă și nu și-a trasat un plan sistematic al cercetărilor, înseamnă oare că textul nu gravitează coerent în jurul unei preocupări centrale? Este doar o înșiruire liberă și dezordonată de gânduri filosofice? După o lectură atentă se observă că, oricât ar fi de spontană desfășurarea interogațiilor, totuși toate sunt îndreptate ferm împotriva acelorași prejudecăți legate de funcționarea limbajului, inamici pe care nu are nevoie să-i identifice în mod

programatic, ci care se degajă din coerența interioară a necesității proprii de eliberare din rigiditățile expresiei. Astfel, nu ar fi mai corect să spunem că disciplina sistematicității sale era interiorizată la nivelul unui contact neîntrerupt cu interogația sa fundamentală, astfel încât orice gând era convertit la sensul unui același proces de clarificare? Această onestitate severă nu poate fi numită științifică? În acest sens, obiceiul academic de lucra proiectiv se arată a fi doar un instrument, o tehnică de a asigura atingerea unui scop prestabilit în mijlocul unei minți ce nu are puterea de a rămâne localizată în jurul unor întrebări ce vin de la sine, într-o dezvoltare organică.

Nu este însă nicio problemă dacă un instrument ajută o funcționare anemică a minții să-și restaureze puterile de concentrare. Însă, dacă generalizarea metodei științifice reușește tocmai opusul, făcând cercetătorul să depindă de apanajul ei, de întregul mediu instituțional și istoric al unei discipline, cum ar mai fi posibil ca o cercetare să fie condusă de o necesitate concretă, existențială? Dacă cercetarea devine, în mod progresiv, strict profesională, dacă își desprinde dinamica interogativă de ritmul unei poziționări pre-judicative, genuine, nu va ajunge să fie decât o construcție teoretică artificială, cu instrumente tot mai puternice de dezvoltare, însă lipsită de un scop.

> „Oare știința și metoda sa nu sunt ca o mașină, capabilă de a realiza, în mod evident, lucruri foarte utile, o mașină pe care oricine poate să învețe să o opereze corect fără a înțelege deloc posibilitatea interioară și necesitatea acestui tip de realizare?" (Husserl 1970, 52)

Nu există un plan discursiv al investigațiilor, într-o formă convențională, explicită. Nu sunt capitole structurate într-o ordine demonstrativă pre-definită. Înseamnă aceasta că explorările sale au pornit de nicăieri și au ajuns nicăieri? Dacă nu a folosit o imagine, o perspectivă inițială, un proiect, înseamnă oare că nu a exersat un control savant asupra cursului proceselor sale de descoperire? Dacă nu și-a stabilit de la început drept scop obținerea unui obiect cultural, aceasta l-a împiedicat oare să producă un eveniment filosofic fără precedent?

*

Dar poate că aceste caracteristici nu sunt cele care fac textul său cu adevărat unic. Sunt numai semnele necesare ale unei căutări sincere, genuine. Abia când reușești să locuiești la nivelul mișcărilor interioare ale formulărilor sale, noi și neobișnuite structuri discursive devin posibile. Este poate folositor a ne reaminti aici că un astfel de stil de gândire a fost produs de un om cu o pregătire logică desăvârșită. De aceea, nu ar putea fi acuzat că îi lipsește acuitatea nuanțelor logicii, sau conștiința mecanismelor convenționale ale clarității.

Unul dintre primele caractere semnificative pe care aș vrea să-l semnalez este straniul tip de dialog pe care Wittgenstein îl creează. Uneori pare că vorbește cu el însuși, sau alteori cu interlocutori imaginari, inventând tot felul de contexte posibile și dinamici corelative ale dialogului. Își testează permanent propriile afirmații, confruntându-le cu diverse situații posibile și replici provenind din tot felul de situări existențiale. Pare să fie într-un perpetuu dialog cu

varietăți infinite de minți și contexte, fiind constant expus la critici și contraexemple. Oare nu este aceasta o imagine mai corectă a proceselor naturale de gândire angajate de o necesitate vitală de clarificare? Și de ce ar trebui ele forțate să ia forma unui monolog, un singur flux continuu al unei gândiri izolate, motivate de o evoluție argumentativă? Dacă aceasta este doar forma unei vorbiri ce se desfășoară în fața unei audiențe specifice, de ce ar trebui să se impună ca imagine ideală a minții ce ghidează practicile științifice? Oare omul de știință, în cele mai abstracte sau exacte domenii, nu este constant într-un viu și divers dialog cu realitatea muncii sale, cu îndoielile sale sau cu opiniile celorlalți, la care se raportează constant?

Iată un foarte bun exemplu de forme propoziționale, posturi, tonalități și roluri complet diferite ce reușesc să stea în același paragraf și să slujească unei coerențe foarte subtile:

> „144. Ce am în vedere oare atunci cînd spun « aici poate să se oprească capacitatea de a învăța a elevului »? Îi împărtăşesc acest lucru din experiența mea? Desigur că nu. (Chiar dacă aş fi avut o asemenea experiență.) Şi ce fac eu oare cu această propoziție ? Ei bine, aş dori ca tu să spui : « Da, este adevărat, ne putem închipui şi acest lucru, acest lucru s-ar şi putea întâmpla! » – Dar doream eu oare să-i atrag atenția că este în stare să-şi reprezinte acest lucru? – Doream să pun această imagine în fața ochilor săi, iar recunoaşterea de către el a acestei imagini constă în aceea că el este înclinat acum să considere într-un alt fel un caz dat: adică să-l compare cu această serie de imagini. Am schimbat felul său de a privi. (Matematician indian: « Priveşte aceasta. »)" (Wittgenstein 2003, 167-168)

O altă trăsătură semnificativă pentru o critică a limbajului științific este modul în care uneori Wittgenstein își introduce observațiile:

> „101. În logică – vrem să spunem noi – nu poate să existe ceva vag"; „113. « Este totuşi *așa* – », îmi spun mie însumi iarăşi şi iarăşi"; „532. (...) Vreau mai degrabă să spun că (...)" etc. (Wittgenstein 2003, 151; 155; 286).

Toate acestea par să indice un stil mai degrabă personal, subiectiv al fluxului investigației. Și acesta este tocmai pericolul de care se teme cel mai tare rigorismul academic și pe care îl reprimă cu orice chip. Însă ar trebui observat că maniera lui Wittgenstein nu este în mod necesar una influențată haotic de sentimente, impresii, nevoi psihologice, senzații fugitive, tendințe iraționale și intuiții. Este doar un mod de a lăsa impulsurile naturale ale limbajului să-și urmeze cursul, astfel încât să poată dezvălui însăși textura experiențelor create de folosirea comună a limbii. Este o metodă de a locui mai precis tocmai constituirea convențională a realității, prin renunțarea la logica științifică pe care o impunem fenomenelor, bazându-ne pe presupoziția că limbajul este o oglindă a unei realități în sine.

În mod paradoxal, atenția sa investigativă își păstrează standardele de claritate și obiectivitate (în sensul de responsabilitate intersubiectivă deplină a formulării) în timp ce funcționează în interiorul mecanismelor naturale ale limbajului zilnic. Și tocmai acesta este motivul pentru care reușește să rămână în contact cu experiența fundațională a oricărei motivații de cunoaștere, fără a fi implicat în ea în

mod naiv. Realitatea se dezvăluie, astfel, ca fiind mai degrabă un flux necontrolat, transpus spontan în propoziții fracturate. Este astfel descurajată orice tendință de abstragere filosofică în planuri teoretice de relevanță.

De ce ar trebui un om de știință să fie atent la ceea ce *ar vrea* să spună, sau *ar tinde, ar fi tentat* să spună, când regulile discursului științific îi spun foarte clar ce trebuie să spună și, eventual, să facă? Wittgenstein, ca filosof, avea nevoie să descopere cele mai subtile tendințe ale limbajului, dar ce legătură are aceasta cu idealul de claritate și precizie al științei, cu scopurile ei exacte? Tocmai aici se află dificultatea, în faptul că literatura științifică a uitat că practicile sale sunt desfășurate în mediul limbajului comun, iar cele mai semnificative, relevante dintre ele trebuie să răspundă mereu unor nevoi concrete, pragmatice, care sunt și ele formate în mediul limbajului comun. Astfel, forma convențională a literaturii științifice, în claritatea ei sterilă, pare să fie complet deconectată și incapabilă de a-și înțelege propriile practici, tinzând să-și impună despotic structura proprie asupra experiențelor concrete ale cercetării.

De asemenea, este izbitor faptul că Wittgenstein nu are nevoie de termeni tehnici, jargon filosofic sau de altă natură. Nu încearcă să construiască sistematic o structură de sens artificială. Rămâne cu încăpățânare atent la tendințele și necesitățile naturale ale vorbirii, în interiorul termenilor săi uzuali, păstrând în același timp o distanță critică, reușind cu măiestrie să nu fie absorbit de capcanele obişnuite ale acesteia.

O asemenea fragilă și foarte periculoasă artă a fost indicată și de Husserl, în încercarea sa de a trasa liniile de forță ale unei alte metode de investigație filosofică:

fenomenologia. Deși, în general, sunt considerate teritorii distincte și distante, aș sugera că un anumit tip de similitudine între Wittgenstein și fenomenologie poate fi probată. Mă bazez pe observația că ambele tipuri de cercetare au izvorât din necesitatea unei critici vizând arhitectura înșelătoare a logicii, cea care tinde mereu să se deghizeze în structura ideală a experienței adevărului. Acest pasaj ar putea la fel de bine să descrie „metoda” practicată în *Investigațiile filosofice*:

> „În tipul de gândire ce încearcă permanent să aducă « intuiția originară » la suprafață, adică, acea pre- și extra-științifică lume a vieții, cea care conține în ea însăși întreaga existență concretă, inclusiv viața științifică a gândirii, și o hrănește ca sursă a oricăror construcții tehnice ale sensului, în acest tip de gândire una dintre cele mai mari dificultăți este că trebuie să fie adoptat modul naiv de a vorbi al vieții zilnice, dar trebuie să fie, de asemenea, utilizat în așa fel încât să facă evident ceea ce trebuie arătat. Va deveni tot mai clar, și în final va deveni complet clar, că o întoarcere adecvată la naivitatea vieții, dar într-o reflecție ce se ridică deasupra acestei naivități, este singura cale posibilă de a depăși naivitatea filosofică ce stă în acel presupus caracter științific al filosofiei obiectiviste.” (Husserl 1970, 59)

Concluzii

În aceeași adresă citată la începutul articolului, Einstein menționează pericolele ignorării efortului intuitiv de a extrage principiile fundamentale ale științei din solul experienței:

> „...atâta vreme cât nu sunt asigurate principii pe care să se bazeze deducția, faptele empirice individuale nu sunt de niciun folos pentru teoretician; cu adevărat, nu poate face nimic nici măcar cu legi generale izolate, obținute din experiență. El va rămâne neputincios în fața rezultatelor separate ale cercetării empirice, până când principii pe care le poate face bază a gândirii sale deductive nu i s-au revelat." (Einstein 1956, 221)

În concluzie, aș dori să propun *Investigațiile filosofice* ale lui Wittgenstein ca model pentru o folosire alternativă a cuvintelor în mediul academic, cel puțin la nivelul cercetării fundamentale de care vorbește Einstein: munca de descoperire a unor linii de forță esențiale, ce nu pot să fie obținute decât în concordanță deplină cu straturile adânci de semnificație ce guvernează jocul subtil dintre limbaj și realitate în experiența concretă a lumii. Aceste principii fundamentale ce pot ghida eforturile științei în mod coerent nu pot fi obținute la nivelul dinamicii unei logici artificiale, născute din necesitățile tehnice ale unei comunicări eficiente (și probabil că nu este întâmplător faptul că Wittgenstein a fost mereu distant față de interesele și cercurile academice).

Se pare că regulile dezvoltate în funcționarea academică a limbajului sunt nepotrivite pentru o investigație nemijlocită, directă a experienței. În consecință, ar putea fi rezonabilă, pentru moment, măcar identificarea și distingerea a două funcții ale limbajului ce nu sunt suficient departajate în practicile academice. Una ar putea fi adecvată pentru necesitatea introspecției, a dobândirii clarității asupra dinamicii intime a intențiilor, motivațiilor și intuițiilor profunde, iar cealaltă ar fi funcția comunicării.

Se pare, în urma acestei distincții, că limbajul academic a dezvoltat în principal a doua funcție, neglijând-o pe prima. Modelul *Investigațiilor* wittgensteiniene ar putea sugera o posibilă cale prin care științele să recapete o interacțiune fertilă cu câmpul experienței mundane, stabilind relația potrivită între dinamicile limbajului natural și limbajul științific, în toate aspectele cercetării.

În acest fel, cunoașterea cea mai prestigioasă a culturii europene ar putea fi din nou înrădăcinată organic în pământul din care provine în primă instanță. Am în vedere mecanismele lingvistice naturale ale constituirii unui raport cu experiența realității. Consider că doar așa ar putea, cu adevărat, să împlinească criteriile și standardele de valabilitate pe care și le-a stabilit de la început, cu scopul de a face propriile experiențe clarificatoare relevante și disponibile pentru toți, în mod universal.

BIBLIOGRAFIE

Einstein, Albert. 1956. *Ideas and Opinions by Albert Einstein*. Editor Carl Seelig. London: Alvin Redman Limited Publishing.

Fink, Eugen. 1995. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Cu notații textuale de Edmund Husserl. Trad. engleză de Ronald Bruzina. Bloomington: Indiana University Press.

Husserl, Edmund. 2001a. *Analyses concerning passive and active synthesis. Lectures on transcendental logic*. Trad.

engleză de Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
-----. 2001b. *Logical Investigations. Volume I*. Trad. engleză de J.N. Findlay. London: Routledge.
-----. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trad. engleză de David Carr. Evanston: Northwestern University Press.
Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénomenologie de la perception*. Paris: Gallimard.
Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Cercetări filozofice*. Trad. de Mircea Flonta, Mircea Dumitru și Adrian-Paul Iliescu. Bucureşti: Humanitas.

Despre autori

Bogdan Ghiu (n. 1958) este scriitor și intelectual român: poet, eseist (literatură, media, artă contemporană, arhitectură, filosofie, traductologie), traducător de filosofie și literatură franceză (Foucault, Derrida, Deleuze, Bourdieu, Bataille, Barthes, Rancière, Ricoeur, Artaud, Baudelaire, Breton, Duras, Leiris, Sade etc.), jurnalist și realizator radio-tv, fost elev al lui Jacques Derrida, membru al Generației '80 și al asociațiilor de traducători ARTLIT (România) și ATLAS (Franța) și curator al Trienalei de Arhitectură *East Centric*. Cele mai recente apariții sunt eseurile *Totul trebuie tradus. Noua paradigmă (un manifest)* (2015; Premiul Asociației pentru Literatură Generală, Premiul PEN România), *Linia de producție: lucrând cu arta* (2014), *Dadasein și Inconstrucția. Pentru o arhitectură etică* (2011), și traducerile *Margini – de-ale filosofiei* (J. Derrida), *Obviu și Obtuz* (Roland Barthes) și *Nu am fost niciodată moderni* (Bruno Latour). Coordonează Atelierul de traducere literară organizat de Centre National du Livre (Paris) și Institutul Cultural Român. Susține rubricile săptămânale „De-clic(k)/Atelier deschis" (*Observator cultural*) și „Evul Media" (LiterNet), şi rubrica zilnică „Unde ne oprim în Bucureşti" (Radio România Cultural).

Cristian Iftode (n. 1979) este conferenţiar la Facultatea de Filosofie, Universitatea din Bucureşti şi doctor în filosofie al aceleiaşi universităţi, din 2007, cu o teză despre metafizica lui Aristotel. Între 2007 şi 2012 a beneficiat de două granturi de cercetare şi predare la Université Paris-Est Créteil. Este membru fondator al Societăţii Române de Filosofie şi al Centrului de Cercetare pentru Istoria Ideilor Filosofice, Universitatea din Bucureşti. Volumele publicate în limba română includ *Filosofia ca mod de viaţă: Sursele autenticităţii* (Paralela 45, 2010), *Aristotel: Problema analogiei şi filosofia donaţiei* (Ed. Universităţii din Bucureşti, 2015). A avut numeroase comunicări la conferinţe şi workshopuri naţionale şi internaţionale de filosofie şi a publicat o serie întreagă de studii şi articole de specialitate în engleză, franceză şi română, în principal pe teme de istoria filosofiei, etică şi, în particular, despre gândirea lui Foucault. Domeniile actuale de cercetare sunt filosofia morală şi critica socială, istoria ideilor, teoriile contemporane despre artă, poststructuralismul francez.

Bogdan Rusu (n. 1979) este doctor în filosofie al Universității din București (2008), fost lector la Universitatea „Dunărea de Jos" din Galați. Stabilit în Franța, este profesor de liceu și cercetător independent. Cercetările sale au purtat asupra filosofiei lui A.N. Whitehead și a fundalului său istoric, precum și asupra istoriei filosofiei românești.

Gabriel Badea este cercetător în cadrul Centrului de excelență în studiul imaginii (CESI) al Universității din București. În perioada iunie 2014 – octombrie 2015, a fost cercetător

postdoctorand al Universității din București, cu proiectul de cercetare „Opera de artă ca simbol. O interpretare a modernismului în opera lui Mircea Eliade". Din 2013 este doctor în Filologie cu teza: „Arta modernă ca artă a memoriei: Eliade şi Borges", lucrare coordonată de către prof. dr. Sorin Alexandrescu. Pe durata studiilor doctorale a beneficiat de o bursă cu finanțare europeană, în cadrul căreia a efectuat un stagiu de documentare la Universitatea Sorbonne Nouvelle Paris 3 (octombrie 2012 – martie 2013).

Liviu Iulian Cocei este doctor în filosofie cu teza „*Homo Ironicus*. O abordare antropologică a ironiei filosofice". A prezentat lucrări despre valoarea culturală a ironiei la colocvii sau conferințe naționale şi internaționale, publicând o serie de articole şi studii în reviste de specialitate şi în volume colective. A fost beneficiarul unei burse în Filosofie la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi şi al unei mobilități de cercetare doctorală la Università degli Studi "G. d`Annunzio", Chieti-Pescara, Italia.

Cristina Voinea este doctorandă în cadrul Facultății de Filosofie a Universității din București. A publicat articole și a participat la conferințe pe teme diverse precum etica aplicată în noile tehnologii, filosofia tehnologiei, ontologie socială și filosofie politică. În teza sa de doctorat analizează modelele de guvernanță a Internetului în vederea construirii unui model teoretic ce va putea depăși bazele ontologice bine încetățenite ale filosofiilor politice clasice și care se va baza pe teoria rețelelor de guvernare (*networked governance*).

Constantin Vică este lector în cadrul Facultății de Filosofie și doctor în filosofie al Universității din Bucureşti, din anul 2011, cu o teză de filosofie practică în domeniul Internetului şi al tehnologiei web. Este, de asemenea, director adjunct şi editor online al Centrului de Cercetare în Etică Aplicată. Activitatea sa s-a concentrat asupra aspectelor etice ale proprietății intelectuale, eticii şi politicii noilor tehnologii, diverselor problematici de etică aplicată, precum şi dezvoltării noilor media în contextul comunicării interculturale.

Laurențiu Staicu este conferențiar şi doctor în filosofie al Universității din Bucureşti din anul 2002, cu o teză despre metafizica genurilor naturale. A publicat cărți şi articole de specialitate pe teme fundamentale ale metafizicii, precum şi privind relația acesteia cu biologia (cu accent pe teoriile evoluționiste, darwinism, raționalitate şi evoluție), filosofia ştiinței, istoria ştiinței, etică aplicată şi managementul cunoaşterii. Printre cursurile sale pentru studenții de la licență şi master, se numără: Filosofia Biologiei, Metafizică, Etica Ştiinței, Managementul Proiectelor de Dezvoltare, Ontologie, Modele ale Evoluției. Recent, a coordonat un proiect de cercetare în colaborare cu Universitatea de Medicină şi Farmacie din Bucureşti pe tema procedurii de obținere a consimțământului pacienților în psihiatria românească, din perspectiva surselor istorice, eticii cercetării şi a consecințelor sociale.

Mihail-Valentin Cernea este doctor în filosofie al Universității din București și cercetător științific la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Printre domeniile sale de

interes se numără filosofia științei, teoria cunoașterii, filosofia politică și logica.

Lorin Ghiman este doctor în filosofie (Universitatea „Babeş-Bolyai", 2015) cu o teză despre conceptul de politic în opera lui Walter Benjamin. Titular al seminariilor de Ontologie (2006-2008) şi Istoria Filosofiei Contemporane la Facultatea de Istorie şi Filosofie, UBB Cluj (2007-2014), actualmente traducător (Boris Groys, Walter Benjamin, Günther Anders, Edith Stein).

Constantin Stoenescu este profesor în cadrul Facultății de Filosofie, Universitatea din București. A obținut titlul de doctor la Universitatea din București, în anul 1999, cu o teză al cărei subiect se plasa la intersecția dintre epistemologie și filosofia limbajului. Activitatea sa de cercetare în domeniul filosofiei teoretice este centrată pe epistemologie, filosofia științei și managementul cunoașterii. În plus, are un interes puternic în etica mediului și durabilitate, fiind coordonator sau membru în diverse proiecte de cercetare dedicate acestor subiecte. A servit ca prodecan al Facultății de Filosofie între 2008 și 2016.

Octavian Buda este doctor în ştiințe medicale, titular în cadrul catedrei de istorie a medicinei UMF „Carol Davila". Este absolvent atât al Universității de Medicină şi Farmacie Carol Davila, cât și al Facultății de Filosofie. A publicat peste 100 de studii şi comunicate de istoria medicinei, psihiatriei şi psihanalizei judiciare, antropologie psihiatrică şi culturală, bioetică, filosofie. Printre publicațiile recente în plan internațional se află: „The face of madness in Romania: the origin of psychiatric

photography in Eastern Europe", *History of Psychiatry*, Cambridge, 2010, vol. 21, 3; „Black Death at the Outskirts of the Ottoman and Habsburg Empire: The Epidemics in the Phanariot Bucharest (1711-1821)", în T.D. Sechel (sub red.), *Medicine Within and Between the Habsburg and Ottoman Empires. 18th-19th Centuries*, Winkler Verlag, Bochum, 2011. De asemenea, a publicat șapte cărți și a îngrijit două ediții. Printre acestea, se află *Iresponsabilitatea*, Editura Științelor Medicale, București, 2006; *Criminalitatea, o istorie medico-legală românească*, Editura Paralela 45, Bucureşti, 2007; *O antropologie a marginalului. Psihiatria judiciară românească: 1860-1940*, Editura Caligraf, Bucureşti, 2007.

Corina Doboș (Pălășan) este istoric și cercetător științific la Universitatea din București, UMF „Carol Davila" și New Europe College, București. Între domeniile sale de interes se află istoria științei, istoria demografiei, biopolitica în România secolului XX. Publicații recente: „Psychiatry & Ideology: The Emergence of 'Asthenic Neurosis' în Communist Romania", în Sarah Marks şi Mark Savelli (editori), *Psychiatry in Communist Europe*, Londra, Palgrave Macmillan, 2015; „« Decesul s-a produs din vina femeii... »: fragmente din universul medico-juridic al pronatalismului ceaușist", în Alina Hurubean (ed.), *Statutul femeii în România comunistă. Politici publice și viață privată*, Iași, Editura Institutul European, 2015. Este coordonator şi coautor la *Politica pronatalistă a regimului Ceausescu* (vol. 1: *O perspectivă comparativă*, Iaşi, Polirom, 2010 şi vol. 2: *Instituții şi practici*, Polirom, Iaşi, 2011).

Dumitru Lăcătușu este istoric și asistent de cercetare la Universitatea din București, UMF „Carol Davila" și Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iași. Între domeniile sale de interes se află istoria represiunii comuniste, istoria socială, istoria dizidenței anticomuniste. Publicații recente: „Alexandru Vişinescu – O biografie", în *Studii şi articole de istorie*, vol. LXXXII, 2015; „Biografia unui Şef de Securitate: colonelul Gheorghe Enoiu", în *Arhivele totalitarismului*, nr. 3-4/2014; „Convenient Truths: Representations of the Communist Illegalists in the Romanian Historiography in Post-Communism", *BRUKENTHALIA Romanian Cultural History Review Supplement of Brukenthal. Acta Musei*, nr. 4/2014. Este coeditor al volumului *Casa terorii. Documente privind penitenciarul Piteşti (1947-1977)*, Polirom, Iaşi, 2009.

Oana Șerban este doctorand în filosofie în cadrul Universității din București. A publicat cărțile *Capitalismul artistic. Consumul operei de artă în patru pași: Marcuse, Baudrillard, Debord și Lipovetsky* (Paralela 45, 2016), *Actualități urbane. Odiseea spectacolului fără virtute* (Ars Docendi, 2013), dar și lucrări de eseistică. Este co-editor al volumelor *Hermeneutica ideii de filosofie românească* (Ed. Universității din Bucureşti, 2015), *Culture and Religion in the Balkans. Philosophical Approaches* (Ed. U.B., 2014), *Impactul globalizării asupra politicilor educaționale contemporane* (Ars Docendi, 2013). A publicat articole academice reflectând un interes științific constant pentru domenii precum estetica, istoria artei, filosofia modernă, istoria capitalismului.

Raluca Oancea (Nestor) este lector în cadrul Universității Naționale de Arte din București, unde predă estetică și Arta noilor media. Este membru al Senatului Universității, coordonator și curator a numeroase proiecte de cercetare artistică (www.roarchive.ro), precum şi membru al Centrului de Cercetare pentru Istoria Ideilor Filosofice, Facultatea de Filosofie, Universitatea din Bucuresti. Este licențiată a Facultății de Automatică și Calculatoare și a Facultății de Filosofie (secția Filosofia culturii, cu lucrarea: *Heidegger și arta contemporană*) și deține un master în arte vizuale. Este, de asemenea, autoarea a numeroase cronici, articole și a unui doctorat în domeniul esteticii noilor media la Universitatea Națională de Artă din București. Teza sa doctorală studiază conexiunile dintre imaginea tehnică și arta contemporană, mutațiile suferite de diverse concepte și categorii estetice în sfera fotografiei, cinemaului și imaginii digitale.

Silvia Făt este conferențiar al Facultății de Psihologie și Științele Educației, Departamentul de Formare a Profesorilor, Universitatea din București. Absolventă a specializării *Pedagogie* (2001), a urmat masterul de *Management și evaluare educațională* (2003) și a primit titlul de doctor în Științele Educației (2009) în cadrul aceleiași facultăți. Titulară a cursurilor de *Sociologia educației*, *Pedagogie*, *Managementul situațiilor de criză educațională,* autoarea este implicată în designul și derularea programelor de formare inițială și continuă a profesorilor. Silvia Făt deține expertiză în designul instruirii și al programelor educaționale. Activitatea sa vizează utilizarea noilor tehnologii în practicile educative, în zona strategiilor instrucționale. Aria de cercetare este definită de studii în

cadrul proiectelor e-learning (*IntelTeach, eduTic, eTwinning, Multitouch*), de activitatea de review științific (*International Conference Elearning for Software in Education, International Conference on Virtual Learning*) și consultanță educațională.

Lazăr Radu Alexandru este doctorand al Școlii Doctorale „Spațiu, Imagine, Text, Teritoriu" din cadrul *Centrului de Excelență în Studiul Imaginii*, Universitatea din București. Cercetarea sa se situează în teritoriul fenomenologiei transcendentale husserliene și al fenomenologiei budiste. Proiectul său doctoral este o încercare de analiză transcendentală a proceselor de modificare radicală a conștiinței în practicile meditative budiste. De asemenea, este o încercare de a aduce în planul filosofiei academice structura meditației analitice, printr-o metodă de scriere experimentală.

Format finit A5: 14,5 cm / 20,5 cm
Fonturi folosite: *Palatino Linotype*

Tiparul s-a executat sub cda 4074 / 2017
la Tipografia Editurii Universității din Bucureşti

Sloterdijk remarca undeva: „Poate că niciodată maturitatea nu a fost altceva decât un cuvânt codat pentru ceea ce urmează după disperare”. Studiile de față sunt menite să atragă atenția asupra diverselor pericole și riscuri conturate în modernitatea noastră târzie, parcă „dezvrăjită” și „revrăjită” în valuri, scoțând în evidență o sumedenie de aspecte ale realității contemporane ce nu s-ar cuveni tolerate. Totodată, speranța noastră, alcătuind acest volum, a fost că aceste contribuții s-ar putea organiza într-un dispozitiv de rezistență, un breviar al (supra)viețuirii în vremuri „ieșite din țâțâni”. Cât de mult s-a realizat această speranță, rămâne să hotărâți dumneavoastră.




9 786061 608287